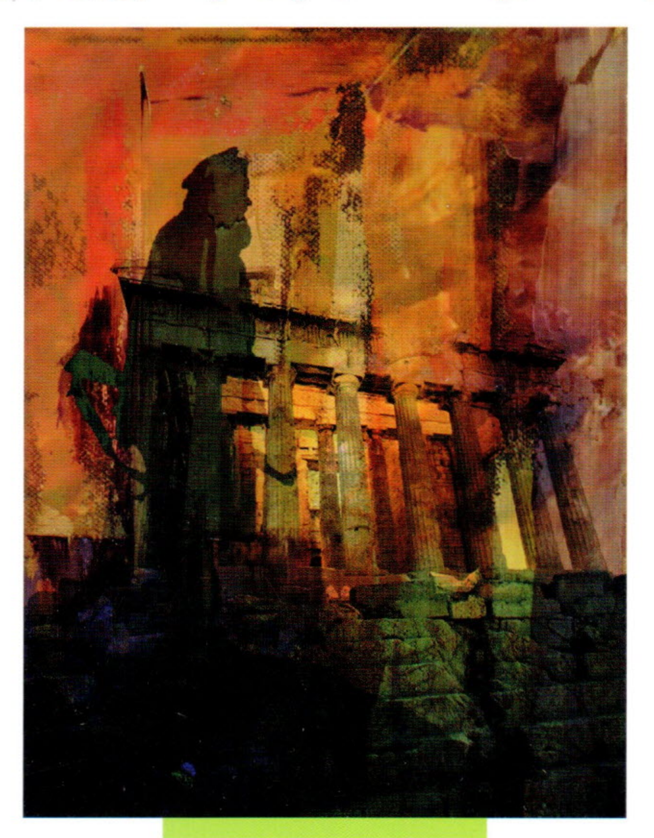


المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني

من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية



حمّو النقاري



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المنهجية الأصولية
والمنطق اليوناني

من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية

المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني

من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية

حمّو النقاري



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

النقاري، حمّو
المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية/ حمّو النقاري.
٣٠٤ ص.
ببليوغرافية: ص ٢٩٥ ـ ٣٠٤.
ISBN 978-614-431-040-3
١. الفلسفة القديمة. ٢. الفلسفة الإسلامية. أ. العنوان.
181

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهــداء

إلى أستاذي

الدكتور عبد الرحمن طه

صاحب الفصل في ما صحَّ من

هذا العمل مادةً ومنهجاً

والشكـر

لمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود

للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية

على المائدة المستديرة التي خصصتها

لهذا البحث ضمن مشروعها العلمي الجاد «محطات»

المحتويـات

القسم الثاني
المنطق الشرعي الإسلامي والمنطق اليوناني
من خلال أبي حامد الغزالي
وتقي الدين أحمد بن تيمية

مقدمة عامة

تمهيد عام

يعالج هذا البحث موضوعَ توظيف المنطق اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، في تقنين البحث الفقهي ـ وهو التقنين الذي تواطأ العلماء المسلمون على تسميته بعلم «أصول الفقه» ـ من خلال موقفين متعارضين منه: موقف أبي حامد الغزالي، وموقف تقي الدين أحمد بن تيمية.

ويحْسُنُ، قبل أن نَبْسُطَ القولَ في مسألة التوظيف هذه، وما تُثيرهُ من مسائل وقضايا، أن نبدأ بتحديد مُتَعَلَّقِ بحثنا ومَرْجِعِه، ألا وهو «المنهجية الأصولية» عند المسلمين بِحَصْرِ مجالها وبنيتها بشكلٍ يُيَسِّرُ إدراكَ العلاقات الممكنةِ نظرياً أو المتحققة تاريخياً بينها وبين المنطق عامة والمنطق الأرسطي خاصة، إذ نعتقد أن المقابلةَ بين المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني تَتَطَلَّبُ بدءاً استخراجَ البناء النظري العام للمنهجية الأصولية الإسلامية، الضابطِ لتماسك مباحثها ووحدة مسائلها.

نقصد «بالمنهجية الأصولية»، باعتبارها متعلق علم أصول الفقه، السُّبُلَ النظريةَ والمسالكَ الإجرائيةَ التي يسلكها الفقيه في ممارسته الفقهية. فإذا كان الفقه هو «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال»[(١)]، أو كان «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[(٢)]، أو كان «العلم... بأن هذا الشيء واجب وأن هذا مندوب...»[(٣)]، أي العلمَ بجملة قضايا شرعية تَقْضِي بإسناد قيمة شرعية من مجموعة قيم محصورةٍ[(٤)]، لفعل أو لمجموعة من الأفعال بالإضافة إلى مُكَلَّفٍ أو إلى مجموعة من المكلفين، انطلاقاً من خطاب تقويمي معين، فإن علم أصول الفقه سيكون «العلمَ بالقواعد التي يُتَوَصَّلُ بها إلى [الفقه] على وجه التحقيق»[(٥)]، أي العلم «بأحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية... وأقسامها واختلاف مراتبها»

---

(١) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٧.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (إمام الحرمين)، **الورقات في الأصول**، شرح أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي، طبع بهامش كتاب **إرشاد الفحول** للشوكاني (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤) سنتحدث، لاحقاً، بشيء من التفصيل، عن مكونات القضية الشرعية وصورتها.

(٥) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٢٥، والمقصود بـ «وجه التحقيق» هنا: القواعد المفيدة حقاً في المعرفة الفقهية، تمييزاً لها عن قواعد أخرى تراعي في المعرفة الفقهية، وإن كانت تختص بمجال غير المجال الفقهي ـ مثل القواعد اللسانية.

من جهة، و«بكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وَجْهٍ كُلِّيٍّ»[٦] من جهة ثانية. فالمعلومُ الفقهي إذن هو الحكم الشرعي، باعتباره قضيةً مُوجَّهَةً شرعياً، يُتَوصَّلُ إليه استدلالاً واجتهاداً، حتى وإن كان المشرع قد صَرَّح به ونَصَّ عليه[٧]؛ لأن الحكم المُصْطَلَحَ بين الفقهاء، «ما ثَبَتَ بالخطاب لا هُوَ»[٨]، أي لا النص التشريعي نفسه. وعليه ينبغي أن نُمَيِّزَ بين الخطاب الشرعي باعتباره دليلاً والحكمَ الشرعي باعتباره مدلولاً أو فائدة شرعية تُسْتَفاد من الخطاب الشرعي بطريقة أو بأخرى[٩]. وينبغي أن نُمَيِّزَ أيضاً بين نوعين من القضايا الشرعية، بالإضافة إلى المشرع:

١ ـ نوع مباشرٍ وأَوَّلٍ، وهو يَضُمُّ مجموعَ القضايا الشرعية التي تكون مدلولاتٍ لنسق النصوص التشريعية التي وضعها المشرع، أو من هو في رتبته أو من نَصَّ المُشرع الأصلي على حقِّهِ في التشريع[١٠]. وَيُمَثِّلُ هذا النوعُ توجيهاً شرعياً يتعلق بكل ما يعتبره المشرع، لَحْظَةَ التشريع، داعياً للتوجيه، وبالتالي نستطيعُ بالنسبة لكل قضية شرعية من هذا المجموع، أن نضع بجانبها النصَّ الشرعَّي الذي استُفيدتْ منه.

٢ ـ نوع غير مباشر وثانٍ، وهو يضم مجموع القضايا

---

(٦) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ص ٨ ـ ٩.

(٧) نعتقد أن الاستدلال يتدخل في فهم الدلالة «الحرفية» نفسها، وسنبين ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٨) التفتازاني، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩) الآمدي، المصدر نفسه، ص ١٣٦، و Christophe Grzegorcyk et Tomasz Studnicki, «Les rapports entre la norme et la disposition légale,» *Archives de philosophie du droit*, tome 19 (1974), p. 244.

(١٠) الرسول (ﷺ) بالنسبة إلى الشرع الإسلامي مثلاً.

الشرعية التي يعتبرها القاضي بها ملزومات لقضايا النوعِ الأول الشرعية. ويُمَثِّلُ هذا النوع الأخير توجيهاً شرعياً لما سَكَتَ عنه المشرِع، ولما استَجَدَّ من وقائعَ وأفعالٍ تستدعي تقويماً شرعياً ملائماً، وبالتالي نستطيع بالنسبة لكل قضية من هذا المجموع أن نضع بجانبها لوازمها من القضايا الشرعية الأولى.

القضية الشرعية الأولى

إنها إسناد قيمة شرعية من مجموعة قيم محصورة لفعل من أفكال المكلفين، انطلاقاً من نص شرعي حاضرٍ يُمَثِّلُ دليل القضية الشرعية المعينة باعتبارها مدلولاً له. ويمكن أن نَرْمُزَ للعلاقة الرابطة للعلاقة الشرعية بدليلها (النص الشرعي) الذي تستفاد منه بالرمز «→»، بحيث تكون صورة الاستفادة كالتالي:

«النص الشرعي» → «القضية الشرعية»[١١]

وتعني هذه الصورة أن القضية الشرعية باعتبارها فائدة شرعية، تُستمدُّ وتُستفادُ وتُستخلصُ من نصٍّ شرعي حاضرٍ باعتباره دليل الفائدة الشرعية.

ولكن حضور النص الشرعي ذو مراتب تتمايز بدرجة إفادتها للحكم الشرعي، من مرتبةٍ أولى يُصَرِّحُ فِيهَا الْمُشرِع بالقيمة الشرعية ذاتها، وبالفعل الذي تُسْنَدُ إليه، وبالمُكلَّفين

---

(١١) Grzegorcyk et Studnicki, Ibid., p. 244 sqq; Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, philosophie du droit; 7 (Paris: Dalloz, 1962), p. 454, et L. Nowak «De la rationalité du législateur comme élément de l'interprétation juridique,» dans: *Etudes de logique juridique: Contributions polonaises à la théorie du droit et de l'interprétation juridique* (Bruxelles: E. Bruylant, 1969), vol. 3, p. 67.

بهذا التصريح زماناً ومكاناً وأحوالاً، إلى مرتبةٍ أعلى يَجِدُ الفقيهُ فيها نَفْسَهُ مَضطراً للاجتهاد والاستدلال لتحديد القيمة الشرعية التي يقصدها المشرع، والفعل الذي يريد تَقْويمَهُ، والمكلفين المخاطبين بالنص الشرعي زماناً ومكاناً وأحوالاً، مُروراً بمراتب وُسطى، يَنْصَبُّ فيها الاجتهاد على بيانِ وَتَبَيُّنِ مُكَوِّنٍ واحد أو أكثر من مُكوِّنات «القضية الشرعية».

لا يعني حُضُورُ النص الشرعي إذن، جلاءه ووضوحَهُ التامّين، بل فقط احْتِلَالَهُ درجةٍ من درجات سُلَّم الحضور والبيان، وهو سُلَّمٌ ذو طرفين قُصْوَيَيْن لا نفترض تَحَقُّقَهُمَا إلا نظرياً: فلا يستطيعُ أي نصٍّ شرعي، بل ولا أي خطابٍ لغوي، أن يَحْتَلَّ المرتبةَ الأولى في هذا السلم، لِكَوْنِ الإضْمارِ أو الطَّيِّ الكلامي صَفةً جوهرية من صفات كل تواصل طبيعي(١٢). ولا يستطيع أي نص شرعي أن يحتل المرتبة العليا، لِتَوَقُّفِ الإبلاغِ والإفْهَامِ، وهو مَسْعَى كل خطاب، على حد أدنى من الوضوح والحضور حضورُ النص ووضوحُه، إذن، أمرٌ نسبيٌّ يَتَنَاسَبُ عَكْساً مع الجَهْدِ المبذول في فهم دلالته. وسنسمي هذا الجهد المبذول «اجتهاد تأويل»(١٣).

إذا كان للحضور سُلَّمٌ، فللتأويل سُلَّمُهُ الذي يناظر سلم الحضور والبيان. ويتضمن سلم التأول هذا، قواعدَ تأويل النصوص الشرعية التي يخضع لها الفقيه في استفادته «القضية

---

(١٢) ونعتقد أن هذه الدعوى هي التي تؤسس تعلق الفهم بالاستدلال.

(١٣) بمعنى L'Interprétation juridique، انظر مثلاً: Jerzy Wroblewski, «L'Interpretation en droit: Theorie et ideologie,» *Archives de philosophie du droit*, tome 17 (1972), pp. 51-69.

الشرعية» من دليلها التفصيلي. بعبارة أخرى، يتضمن سلم التأويل تعاريف الرمز «←»، لأن قواعد التأويل، ما هي في الحقيقة إلا تعاريف لطرق استفادة القضايا الشرعية الأولى.

فاجتهاد التأويل إذن، باعتباره النَّظَرَ الذي يستفيد من الأدلة التفصيلية (= النصوص الشرعية) مداليلها (= القضايا الشرعية المباشرة والأولى)، مُؤسَّسٌ على قواعد يعمل الأصولي على بيانها والتصريح بها[١٤]. ونعتقد أن هذه القواعد تُشكِّلُ، في مجموعها، نظرية سيميائية قائمة الذات، وبالتالي حَقَّ لنا وصف أساس اجتهاد التأويل ـ كما حددناه ـ بـ «السيمياء الشرعية».

القضية الشرعية الثانية

من طبيعة جميع الشرائع، إلهيةً كانت أم وضعيةً، أنها أنساق مفتوحة[١٥]، إذا لا تستوعب نُصُوصُها كُلَّ الأفعال التي ينبغي أن تُقَوَّم شرعياً، ولعل مرد ذلك إلى أمرين: **أولهما** متعلق بالمشرّع، **وثانيهما** بالفعل الذي ينبغي أن يُقَوَّمَ.

يهتم المشرّع غالباً بتقويم ما يمكن أن يتحقق من أفعال وقت التشريع، ولا يمكنه أن يُقَوِّمَ ما لا يعرفه المخاطبون بهذا التقويم، أو ما لا قدرة لهم على معرفته والتعرف إليه، إذ لكي

---

(١٤) تتعلق بداية «علم» أصول الفقه بالتصريح بقوانينه وقواعده وليس بمراعاتها فقط في البحث الفقهي.. ففرق كبير مثلاً بين مراعاة قوانين المنطق وقواعده وصوغ هذه القوانين وهذه القواعد.

(١٥) يتميز النسق الشرعي عن النسق الصوري في كون أحكامه التابعة ليست مستنبطة من أحكام السابقة بفضل تحويلات صورية محضة. انظر مثلاً: Ch. Perelman, *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*, méthodes du droit (Paris: Dalloz, 1979), p. 67 sqq.

ينجح الخطاب الشرعي لا بد من تعرف المخاطبين ـ المكلفين إلى قصده وقبولهم له (أو رفضهم إياه)، فالمشروع إذن، يتناول فقط الأعمال التي يمكن لمجموعة مُكَلَّفَةٍ أن تَقُومَ بها في إطار مكاني وزماني محدد. والشرع من هذا المنظور نسبي، وإن كان يَتُوقُ دائماً إلى الإطلاق(١٦).

ثم إن المشرع لا يتناول أفعالاً مُشَخَّصَةً لمكلف مُحَدَّدٍ، وإنما يُقَوِّمُ أجناس الأفعال التي يُمْكِنُ لمجموعات معينة من المكلفين القيام بها. فالشرع من هذا المنظور عام، وإن كان يَتَشَخَّصُ عند التطبيق(١٧).

إذا كان عمل المشرع يتصف بالنسبية والعمومية، فإن الفعل الإنساني باعتباره موضوع التقويم الشرعي، يتسم بالصفات التالية:

ـ إنه فعل معين لا يتصف بالضرورة ولا بالاستحالة، لا منطقياً ولا تجريبياً(١٨).

ـ إنه إما أن يكون من جنسٍ فعلٍ قَوَّمَهُ المشرّعُ وَبَيَّنَ حُكْمَهُ، وإما من جنس لم يقوّمه المشرّع لأسباب، لعل أهمها، أن الفعل لم يكن متحققاً، أو لم يكن معلوماً وقت التشريع(١٩).

---

(١٦) يتحقق هذا الإطلاق بفعل إغناء النسق الشرعي الأصلي عن طريق إضافة قضايا شرعية جديدة له.

(١٧) يتحقق التشخيص بواسطة تشخيص القضية الشرعية المسورة في الاستدلال العملي. وسنتطرق إلى هذه المسألة حينما نتحدث عن الاستدلال الشرعي.

(١٨) هناك شبه إجماع على أن الشرع لا يُقوِّم إلا الأفعال الإرادية ـ الاختيارية.

(١٩) يمكن أن نميز في تطور المجتمعات شرعياً بين نوعين من التطور، تطور خطي =

وتُمَثِّلُ الحالة الثانية فراغاً في التشريع، وغياباً للنص الشرعي المتعلق بالفعل المسكوت عنه.

إن غياب النص الشرعي معناه أن الفعل الذي ينبغي أن يُقَوَّمَ شرعياً ينتمي إلى جنس لم يَسْبِقْ للمشرع تَقْوِيمُهُ، جنسٍ يجب تقويمه بطريقة تجعل من التقويم الجديد قضيةً شرعيةً ثانية لا تَضَادَّ بينها وبين القضايا الشرعية الأولى المستفادة من نصوص الشرع المُعْتَمَدِ، أي بطريقة تؤدي إلى إغناء النسق الشرعي المفتوح لا إلى إفساده. وَلَمَّا كان الاجتهادُ في غياب النص إغناءً للنسق الشرعي شريطة الاحتفاظ بتماسكه[٢٠]، لَزِمَ ألا يتمَّ ذلك الإغناءُ بِمَعْزَلٍ عن اعتبار نصوص النسق الشرعي الحاضرة، باعتبارها أصولاً ومقدمات يُسْتَنَدُ إليها ويُهْتَدَى بها في عملية الإغناء، وهذا ما يُحَقِّقُ تَوْقَ الشرع للإطلاق والاستمرار.

يتم، إذن، إغناء النسق الشرعي ـ الأصل وتوسيعه بقضايا شرعية جديدة، هي القضايا الشرعية الثانية، وقد سميناها كذلك؛ لأنها تُسنِدُ قيمةً شرعيةً للفعل الجديد ـ وهي بهذا قضية شرعية ـ ولأنها لا تُستمَدُّ مباشرةً من خطاب المشرع التقويمي وإنما بتوسط «قضايا شرعية أولى»، أو «مبادئ عامة»[٢١]، يُفْتَرَضُ أن المشرّع راعاها في كلِّ نصوصه التشريعية، أو

= وتطور جذري: وإذا كان التطور الخطي تراكماً لمكتسبات جديدة وتشريعات جديدة، فإن التطور الجذري سيكون وضعاً لنسق شرعي جديد يَجُبُّ ما قبله من أنساق، حدث هذا مثلاً مع ظهور الإسلام ومع نجاح الثورة الفرنسية (قانون نابليون).

(٢٠) يعني اتساق النسق الشرعي أن القضايا الشرعية التي يوصل إليها الاجتهاد لا تناقض القضايا الشرعية الأخرى التي تنتمي إلى نفس النسق، ولا تضادها.

(٢١) سنتحدث عن هذه المبادئ العامة بتفصيل في الفصل الأول من هذا الكتاب.

في أغلبها على الأقل[٢٢] ـ وهي بهذا قضايا ثانية ـ .

سنرمز للعلاقة الرابطة للقضية الشرعية الثانية بالقضايا الشرعية الأولى والمبادئ العامة بالرمز: «→» بحيث تَحْتَلُّ القضايا الشرعية الأولى، والمبادئُ العامَّةُ مُقَدَّمَهُ، والقضيةُ الشرعيةُ الثانيةُ آخِرَهُ[٢٣].

وإذا ما رمزنا للقضية الشرعية الأولى بالرمز الفوقي «قا»، وللمبدأ الشرعي العام بالرمز الفوقي «مب»، وللقضية الشرعية الثانية بالرمز الفوقي «قث»، وللقضية المتعلقة بالعلاقة بين موضوع قا أو موضوع مب وموضوع قث بـ «ب». فإن صورة الاجتهاد مع غياب النص ستكون:

{ (قا١، قا٢، ....، قا ن)
أو (مب١، مب٢، .....، مب ن) }
و (ب١، ب٢، ....، ب ن) ← (قث١، قث٢، .....، قث ن)

وتعني هذه الصورة أن القضايا الشرعيةَ الثانيةَ (قث١، . . . ، قث ن) **مُسْتَدَلٌ لها** بالقضايا الشرعية الأولى (قا١، . . . ، قا ن)، أو بالمبادئ العامة (مب١، . . . ، مب ن)، موصولةً بقضايا تُبَيِّنُ وَجْهَ تَعَلُّقِ الْفِعْلِ الْمستجدِّ بالفعل المنطوق بِحُكْمِهِ. وعليه نستطيع بالنسبة بالنسبة لكل قضية شرعية ثانية، في نسق شرعي

---

(٢٢) إذن يمكننا استثناء الأحكام التعبدية.

(٢٣) Jean Blaise Grize, «Opérations et logique naturelle,» dans: M.-J. Borel, J.-B. Grize et D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, sciences pour la communication; 4 (Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983), p. 134.

معين، أن نُبَيِّنَ أدلتها من قضايا النسق الشرعي الأولى، ومن مبادئه العامة. فالاجتهادُ مع غياب النص، إذن «أثْمارٌ» و«تَولِيدٌ» لهذه القضايا الشرعية الثانية. ولكي يكون هذا «الإثمار» أو «التوليد» مشروعاً، لا بد أن يكون مُؤسَّساً على **قواعد**[24]، يُمْكِنُ أن نُسَمِّيَهَا «**قواعد توليد القضايا الشرعية**»، وَتَضْمَنُ هذه القواعد ثلاثة أمور أساسية:

١ ـ **صِحَّة الاستدلال الشرعي**.

٢ ـ **لزومَ القضايا الشرعية الثانية**[*].

٣ ـ **اتساقَ مجموع القضايا الشرعية** التي تنتمي إلى شرع معين، في ما بينها.

وإذا كان الأصولي يعمل على التصريح بقواعد التأويل، فهو يعمل أيضاً على التصريح بقواعد التوليد والاستدلال الشرعيين، بل إن «عمدة علم الأصول» هو بيان «كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول»[25]. ونعتقد أن هذه القواعد تُكَوِّنُ نظريةً مَخْصُوصَةً، موضوعها تقنينُ الاستدلال الشرعي، وبذلك يحق لنا وصف أساس اجتهاد التوليد ـ كما حددناه ـ بالمنطق الشرعي.

نخلص إذن إلى أن «المنهجية الأصولية» تنظيرٌ لعمليتين

---

(٢٤) القاعدة كضمانة «Une garantie» للإثمار، والقانون كأساس لصحة القاعدة.

(*) نقصد صدق انتماء القضية الشرعية الثانية للنسق الشرعي المعتمد. حول هذه النقطة، انظر: Zygmunt Ziembiński, «Le Langage du droit et le langage juridique: Les Criteres de leur discernement,» *Archives de philosophic du droit*, vol. 19 (1974), p. 26.

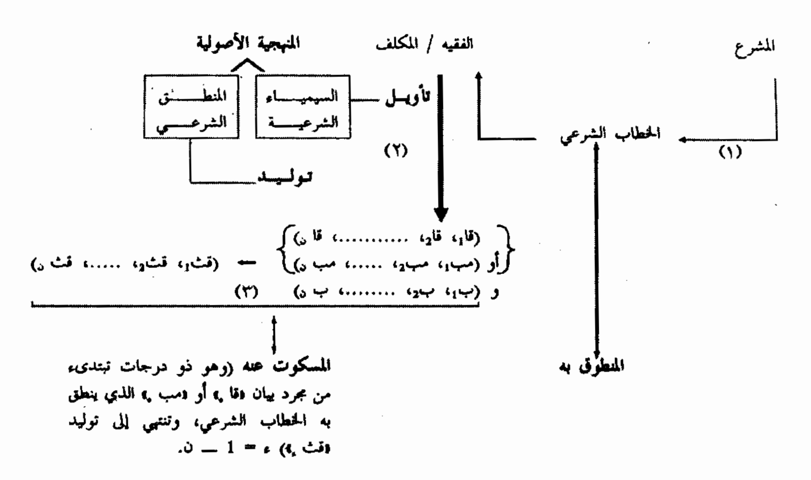
(٢٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣١٥.

أساسيتين يمارسهما الفقيه، وتصريحٌ بالقواعد التي تضمن مشروعيتهما:

ـ عمليةِ استخراجِ واستنباط القضية الشرعية الأولى من المنطوق (الفهم الشرعي للمنطوق)[٢٦].

ـ عملية استخراج واستنباط القضية الشرعية الثانية من «ثمرات» العملية الأولى (تعدية الأحكام الشرعية... إلى المسكوت عنه).

ويُلَخِّصُ النموذج التالي «اللحظات» الرئيسةَ في الممارسة الفقهية، موضوع التنظير الأصولي:



حيث تمثل العملية (1) إنشاء المشرع لخطابه الشرعي وتكليفه المكلف بفعل (أو ترك).

---

(٢٦) يمكن أن ندخل ضمن هذه العملية استنباط «القواعد الفقهية» أو «المقاصد والمصالح». انظر مثلاً: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه** (بيروت؛ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢)، ص ٩ ـ ١٠، و Nowak «De la rationalité du législateur comme élément de l'interprétation juridique,» p. 80.

العملية (٢) تأويل الفقيه لخطاب المشرع، وهو تأويل مؤسس على جملة من القواعد تشكل مجال اهتمام «السيمياء الشرعية».

العملية (3) توظيف الفقيه لنتائج العملية (2) قصد تقويم أفعال جديدة لم يرد فيها خطاب للمشرع، أي توليد قضايا شرعية جديدة، وهو توليد مؤسس على جملة من القواعد تشكل مجال اهتمام «المنطق الشرعي».

وحيث يُشَكِّلُ الخطاب الشرعي «المنطوقَ به» ونتائج التأويل والتوليد «المسكوتَ عنه».

ويُبَيِّن النموذج بوضوح المسائل التالية:

١ ـ أن العمل الفقهي انتقال من المنطوق به (خطاب المشرع) إلى المسكوت عنه (القضايا الشرعية والمبادئ العامة)، وبالتالي كان لهذا الانتقال صورة استدلال. ولما كان هذا الاستدلال ينطلق من خطاب لغوي، هو خطاب المشرّع، كان الانتقال من المنطوق به إلى المسكوت عنه استدلالاً طبيعياً. وعليه فالتقنين الأصولي للمارسة الفقهية هو في النهاية تقنين للاستدلالات الطبيعية في مجال الفقه.

٢ ـ أن القواعد التي تؤسس التأويل الشرعي لا بد من أن تكون قواعد استدلالية.

٣ ـ أن القواعد التي تؤسس التوليد الشرعي لا بد من أن تكون هي أيضاً قواعد استدلالية.

٤ ـ أن هذه القواعد الاستدلالية ليست خاصة بالميدان الشرعي، بل هي تَعُمُّ كُلَّ انتقالٍ من المنطوق إلى المسكوت.

٥ ـ المنهجية الأصولية إذن نظرية لسانية منطقية قادرةٌ

على «تفسير» الاستدلال الطبيعي أياً كان ميدانهُ.

المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني

إذا كانت المنهجية الأصولية بصفة عامة نظرية لسانية منطقية، وبصفة خاصة نظرية في التأويل والتوليد الشرعيين، فإن المقابلة بينهما وبين المنطق اليوناني لا بد من أن تَرْجِعَ إلى مقابلةٍ مزدوجة:

١ ـ مقابلة «السيمياء الشرعية» الإسلامية بما يُماثلها أو يُشابهها في المنطق اليوناني، رواقياً كان أم أرسطياً أو مقابلتها بمباحث الألفاظ والدلالة والتعريف عند كل من أهل الرواق والمشائيين.

٢ ـ مقابلة «المنطق الشرعي» الإسلامي بمبحث الجدال الرواقي ومباحث أرسطو التحليلية والجدلية والخطابية والسوفسطائية، كما وُجدت عندهم أو عند شُرّاحهم من الرومان والمسلمين.

وسنقوم بهذه المقابلة داخل إنتاج أبي حامد الغزالي ـ المتبني لدعوى وجوب توظيف المنطق الأرسطي في تقنين البحث الفقهي ـ وإنتاج تقي الدين أحمد بن تيمية ـ المعارض لهذا التوظيف والرافض له. وقد قسّمنا بحثنا إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: للسيمياء الشرعية الإسلامية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية.

وقسمنا هذا القسم إلى فصول أربعة:

الفصل الأول تحديد الإشكال السيميائي الشرعي.

الفصل الثاني السيمياء المنطقية اليونانية والرومانية.

- السيمياء الأرسطية.
- السيمياء الرواقية.
- السيمياء القانونية عند الخطباء الرومان: شيشرون نموذجاً.

الفصل الثالث أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف السيمياء اليونانية في تقنين الفقه.

الفصل الرابع سيمياء الأصوليين.

القسم الثاني: المنطق الشرعي الإسلامي والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية.

وقسمناه إلى الفصول:

الفصل الخامس تحديد الإشكال المنطقي في الميدان الشرعي.

الفصل السادس: النظرية المنطقية اليوناني والرومانية

- قواعد التدليل الأرسطية البرهانية.
- قواعد التدليل الأرسطية الحجاجية.
- قواعد التدليل الرواقية.
- منطق القانون عند الرومان: شيشرون.

الفصل السابع أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف المنطق اليوناني في تقنين الفقه.

القسم الأول

السيمياء الشرعية الإسلامية
والمنطق اليوناني من خلال
أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية



الفصل الأول

تحديد الإشكال السيميائي في الميدان الشرعي

«Le Problème de l'interprétation juridique n'est qu'un aspect d'un problème plus vaste, celui de la communication et du langage. Si soignée qu'en soit l'expression, la pensée d'autrui ne peut être réellement comprise que grâce à une interprétation qui conduit L'auditeur ou le lecteur à reconstituer dans son esprit le processus d'élaboration de cette pensée. C'est l'intention de signification de l'auteur, dont la parole est l'expression objective que l'interprétation doit s'efforcer de découvrir. Cette intention de signification procède de données intellectuelles propres au sujet pensant et de données puisées dans la réalité extérieure telle qu'il la perçoit et la comprend»(*).

I ـ تحديد الإشكال السيميائي الشرعي(**)

لما كان التكليفُ (توجيه الخطاب من طرف المشرع في

(*) Bernard Vonglis, *La Lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique*, publications de l'Institut de droit romain de l'Universite de Paris; 24 (Paris: Sirey, 1968), pp. 165-166.

(**) لن نحاول في هذا الفصل الإجابة عن الإشكالات التي سنثيرها بقدر ما نتوخى التصريح بها وبيان طبيعتها وما تحتمله من إجابات وحلول.

اتجاه المتلقي وهو الفقيه)، وفهمُ التكليف (إعادة إنشاء الفقيه لخطاب المشرع)، والعملُ بمقتضى التكليف (تحقق غاية التكليف عملياً) ظواهَر إبلاغيةً وتواصليةً[1] تَتِمُّ عَبْرَ اللغة الطبيعية، كان الإبلاغ والتواصل الشرعيان يَنْتَمِيَانِ إلى جنس أعم هو «الإبلاغ والتواصل اللغويان». وعليه، رأينا، قبل محاولة تقويم ملاءمة المنطق اليوناني لتقنين انتقال الفقيه من خطاب المشرع إلى القضية الشرعية التي يَتَضَمّنُها، في إطار موقِفَي أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، التقديم بمحاولةِ ضبْطِ ظاهرة التبليغ اللغوي والكشفِ عن المُكَوِّنات الأساسِ فيها.

I ـ ١ ـ (تحليل «التواصل» اللغوي)

لن أعمل في هذا المقام على إثبات «نموذج» التواصل اللغوي الذي سأنطلق منه، بقدر ما اتّخذه كـ «مُسلّمة»[2]، تساعد في:

---

(١) لا نقصد بالتواصل هنا إفادة التبليغ من الجانبين، ولكن فقط تعدد الإبلاغ من جهة المشرع في اتجاه المكلف. ويتجلى تعدد الإبلاغ هذا في تعدد الخطابات التي يعتمدها الفقيه للوصول إلى القضية الشرعية التي يقصدها المشرع.

(٢) استوحينا هذا النموذج من اطلاعنا على مجموعة من الدراسات التي عالجت ظاهرة التواصل من منظور لساني ـ منطقي، ونخص بالذكر منها : Taha Abderrahman, «Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturells,» (Thése de Doctorat d'Etat Es. Lettres et sciences Humaines Dactylographieés, Sorbonne, Paris IV, 1986-1985); M.-J. Borel, J.-B. Grize et D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, sciences pour la communication; 4 (Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983), et John R. Searle, *Les Actes de langage: Essai de philosophie du langage*, traduit par Hélène Pauchard, collection Savoir (Paris: Hermann, 1972).

ـ ضبطِ ظاهرة «التكليف الشرعي»، بصفة عامة.

ـ ضبطِ المُكونات الأساس في تلك الظاهرة، والآليات المعتمدة في إنشاء الخطاب الشرعي من جهة، وفي تجديد إنشائه وتأويله من جهة ثانية.

النموذج ـ المسلّمة

سأعتبر «التواصل» مقاماً، ولكي يتحقق هذا المقام يَلْزَمُ تَوَفُّر شروطٍ نُجْمِلُهَا في ما يأتي:

١ ـ شروط وجودية

وجود منشئ الخطاب، وهو المتكلم: خ.

وجود مؤول الخطاب، وهو المخاطب: مخ.

وجود مقام التواصل وهو:

ـ مقام إنشاء الخطاب: مقَ.

ـ مقام تأويل الخطاب: مقً.

ـ مقام التمثيل بين الخطابين المُنشأ والمُؤول: مقًّ[٣].

٢ ـ شروط لغوية

يتحقق التواصل بفضل قولٍ أو أقوال تنتمي إلى لغة مشتركة بين الخطيب والمخاطب، دلالةً وتركيباً.

---

(٣) حول التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من المقام، انظر: Catherine Fuchs, *La Paraphrase*, Linguistique nouvelle (Paris: Presses universitaires de France, 1982), p. 12 sqq.

٣ ـ شروط عقدية[٤]

وجود اعتقادات وتصوراتٍ مشتركة بين الخطيب والمخاطب، أي إن المتواصلين إن كانا يشتركان في اعتقاد وليكن هو ب، فإن:

- ـ خ يعتقد أن مخ يعتقد أن ب.
- ـ مخ يعتقد أن خ يعتقد أن ب.
- ـ خ يعتقد أن مخ يعتقد أنه يعتقد أن ب.
- ـ مخ يعتقد أن خ يعتقد أن ب.

وجود تصورات خاصة للخطيب عن المخاطب.

وجود تصورات خاصة للمخاطب عن الخطيب.

وجود الاعتقاد المشترك بأن الخطيب (والمخاطب) إن قال قولاً، فإن المخاطب (أو الخطيب) قادر على معرفة دلالة (أو دلالات) ذلك القول؛ لأنه متمكن من المعرفة الضرورية لذلك.

وجود الاعتقاد المشترك بأن الخطيب (أو المخاطب) إن قال قولاً فإنه يفعل ذلك بقصدٍ معين.

---

(٤) انظر مثلاً: Abderrahman, Ibid., p. 771 sqq; Leo Apostel, «Persuasive Communication as Metaphorical Discourse under the Guidance of Conversational Maxims,» *Logique et Analyse Louvain*, vol. 22, no. 87 (1979), p. 272, et Jean Blaise Grize, «Opérations et logique naturelle,» dans: Borel, Grize et Miéville, Ibid., p. 99 sqq.

٤ ـ الشرط الأساس

لا يتحقق التواصل إلا إذا تعرف المخاطب إلى قصد الخطيب من قوله. وليس من الضروري أن يكون القصد الذي تعرّف إليه المخاطب يطابق تمام المطابقة القصد الذي رَمَى إليه الخطيب[٥].

٥ ـ الشرط الخاتم

لا تواصل لغويّاً إلا بتحقق الشروط السابقة.

إذا افترضنا ملاءمة هذا النموذج، واعتبرنا ظاهرة التكليف الشرعي ظاهرة إبلاغ لغوي في جوهرها، فيلزمنا اعتبار الشروط السابقة شروطاً لكل تواصل شرعي.

I ـ ٢ ـ (تعدية «النموذج ـ المسلّمة» إلى التواصل الشرعي)

سنحاول الآن رَدَّ التواصلِ الشرعي باعتباره أولاً تواصلاً لغويّاً، وثانياً متحققاً في مجال الشرع إلى «النموذج ـ المُسلّمة» السابق: وسينصبُّ اهتمامنا على الشرع الإسلامي المنزّل وحده[٦].

---

(٥) القصد المعاد إنشاؤه قد يختلف عن القصد «الحقيقي» للمشرع. حول هذه المسألة، انظر: Grize, Ibid., p. 100.

(٦) لا يعني هذا أن تنظير الشرع الإسلامي متميز عن تنظير الشرائع الأخرى، منزلة كانت أو وضعية، فكما أن هناك وحدة على مستوى تنظير الرياضيات مثلاً، سواء بالنسبة إلى الشرق أو الغرب، هناك وحدة أيضاً على مستوى تنظير الشرائع منزلة كانت أو وضعية. حول وحدة العقلانية الشرعية بالنسبة إلى جميع الشعوب، انظر: Rudolf von Jhering, *L'Esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, 4 vols. (Paris: A. Marescq aîné, 1880). =

١ ـ الشروط الوجودية

وجود المشرع (الإله والرسول).

وجود المكلفين (المسلمين البالغين الراشدين. . .).

وجود مقام التكليف.

- مقام التشريع مقَ[٧].
- مقام الفقه مقً[٨].
- مقام التمثيل بين الشرع والفقه مقُ[٩].

٢ ـ شروط لغوية

يتحقق التواصل الشرعي بفضل «الوحي» و«السُنّة» اللذين ينتميان إلى اللغة العربية، معجماً ودلالة وتركيباً، فضلاً عن

= حيث يقول: «On peut soutenir avec une certitude opodictique que les principes de la méthod mathématique seront invariablement les mêmes pour tous les temps. II en va de même de la méthode Juridique. La voie parcourue par le droit romain ancien est la voie absolue de la Jurisprudence», vol. 3, pp. 5-6.

(٧) التشريع يمكن أن يكون ابتداءً أو يكون جواباً عن مسألة، أي عقب واقعة أو سؤال، تشكل سبب التشريع. وفهم الآية، مثلاً، تابع لمعرفة سبب نزولها؛ لأن معرفة السبب «يورث العلم بالمسبب». انظر مثلاً: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٧٣)، ص ٢٩.

(٨) نقصد بمقام الفقه، مقام فهم الخطاب الشرعي، وهو لاحق ضرورة لمقام التشريع من جهة، ومغاير له من جهة ثانية؛ بفضل ما يحدث من تطورات اجتماعية وحضارية غير محدودة.

(٩) يتحقق مقام التمثيل بعد تحقق المقامين السابقين.

معجم خاص، هو «المعجم الشرعي» (الأسماء الشرعية)[١٠].

٣ ـ شروط عقدية

وجود اعتقادات مشتركة بين المشرّع والمكلف[١١].

وجود تصورات للمشرّع عن المكلف[١٢].

وجود تصورات للمكلف عن المشرّع[١٣].

وجود الاعتقاد المشترك بأن المشرع إن قال قولاً فإن المكلف قادر على معرفة دلالة (أو دلالات) ذلك القول؛ لأنه مُتَمَكِّنٌ من المعرفة الضرورية لذلك، أي إن المشرّع خاطب المكلفين بلغتهم العربية[١٤].

وجود الاعتقاد المشترك بأن المشرع إن قال قولاً فإنه يفعل ذلك بقصد معين.

٤ ـ الشرط الأساس

لا يتحقق التواصل الشرعي إلا إذا تعرف المكلف إلى

---

(١٠) هناك العديد من الآيات تنص على أن القرآن نزل بلسان عربي مبين ليتدبره أولو الألباب.

(١١) من أمثلة هذه الاعتقادات الاعتقاد في الجنة والنار، وفي يوم الحساب. . . إلخ.

(١٢) من أمثلة هذه التمثلات، الآيات والأحاديث التي تتحدث عن طبع الإنسان وأخلاقه، مثل ﴿**إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة المعارج،» الآيتان ١٩ ـ ٢٠].

(١٣) أي «معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به. . .». انظر: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٩.

(١٤) انظر الهامش الرقم (١٠) أعلاه.

قصد المشرع من قوله، وهو الحكم الشرعي (القضية الشرعية)، وقد يكون هذا التعرف ظنياً غَيْرَ قَطْعِيٍّ(١٥).

٥ ـ الشرط الخاتم

لا تواصل شرعيّاً إلا بتحقق الشروط السابقة.

وعليه، لن يتم فهمُ الخطاب الشرعي إلا إذا تَعَرَّف المكلف (= الفقيه) إلى «القضية الشرعية» التي يُتِيحُ الخطابُ الشرعي إنشاءَها، واعتَبَرها وَحْدَها المَقْصُودَ من ذلك الخطاب. وبعبارة أخرى، إن القضية الشرعية هي «المآلُ» الذي «يؤول» إليه الخطاب الشرعي بِفَضْلِ فَهْمِه من طرف المكلف (= الفقيه). وعليه فإن تحليل «التواصل الشرعي» تحليل لعملية «التأويل» في ميدان الشرع.

I ـ ٣ ـ (التأويل الشرعي)

سأستعمل لفظة «تأويل» هنا بمعناها العام، وهو:

«العمليةُ التي يَتَعَرَّفُ بها المكلف (الفقيه) على مآل أو

---

(١٥) يقسم ابن القيم الجوزية الدلالة إلى نوعين: دلالة حقيقية ودلالة إضافية. «فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك». انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، حققه وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٣٠٥.

مَرْجِع أو مصير الخطاب الشرعي، أي المرادِ منه شرعاً، مع الحكم بالتماثل والتساوي بين ذلك الخطاب وذلك المراد الشرعي (القضية الشرعية)»[١٦].

ونستطيع صَوْغَ هذه العملية في صورة أولى بسيطة بالشكل الآتي:

«الخطاب الشرعي خ/مؤ ←— خ/مؤ القضية الشرعية خ/مؤ»

ونعتقد أن هذه الصورة تُبَيِّنُ بوضوحٍ المُكوناتِ الأساس في العملية التأويلية، وهي ثلاثة:

---

(١٦) يقول هانس كيلسن: «Toutes les normes Juridiques appellent une interprétation en tant qu'elle doivent être Appliquées».

انظر: Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, philosophie du droit; 7 (Paris: Dalloz, 1962), p. 454.

فالأحكام الشرعية كي يتم احترامها لا بد من أن تفهم أولاً، سواء أكانت واضحة أم غامضة. وفهم الأحكام نسميه «تأويلاً». ولا بد من الإشارة هنا إلى أفهام أخرى للتأويل، منها أن التأويل «صرف اللفظ عن معناه الظاهر المرجوح إلى معنى آخر بدليل أو قرينة». وهذا هو المعنى السائد عند أغلب الأصوليين المسلمين، ومنها توضيح الغموض، ورفع التعارض بين النصوص وملء الثغرات، وهو التعريف الذي يقدمه مثلاً: Georges Kalinowski, «Interpretation Juridique et logique des propositions normatives,» *Logique et analyse*, vol. 2, no. 67 (avril 1959), pp. 128-142.

ومنها أيضاً توليد أحكام شرعية جديدة بواسطة قياس الأولى وقياس الأدنى، وقياس المساواة ومفهوم المخالفة. فهذه كلها معانٍ للفظة «تأويل»، على أننا نخصها هنا بمعنى «الفهم» أو «التفسير» فقط.

١ ـ الخطاب الشرعي	خ / مئ	أي الخطابُ الذي أنشأه الخطيبُ المُشرّع في المقام مئ.
٢ ـ القضية الشرعية	ق / مئ	أي القضية التي أعاد إنشاءها المُخاطَبُ المكلف في المقام مئ.
٣ ـ	⟵⟶ خ / مئ	أي حُكْمُ المُخاطَب المُكَلَّفِ في المقام مئ بأن هناك تماثلاً بين الخِطابِ الشرعي الذي أنشأه المُشَرِّعُ في مئ والقضية الشرعيةِ التي أَعَادَ المُكَلَّفُ إنشاءها في مئ.

يَقْتَضي تحليلُ عملية التأويل إذن تحليلَ الخطابِ الشرعي وتحليلَ القضيةِ الشرعية وكيفيةِ انتقال الفقيه من الخطاب الشرعي إليها، وتحليلَ كيفيةِ الحكم بالتماثل بين القضية الشرعية والخطاب الشرعي المؤسس لها.

I ـ ٣ ـ ١ ـ الخطاب الشرعي

يتصف الخطاب الشرعي، باعتباره خطاباً لغوياً، بالانفتاح. ويكون الخطاب مفتوحاً إذا احتمل، بالنسبة لمخاطب واحد أو مخاطبين، وجهين دلاليين مختلفين على الأقل. ويُعْتَبَرُ هذا الانفتاح مَزِيَّةً لا مَنْقَصَةً. يقول الجرجاني في **دلائل الإعجاز**:

«واعلم أنه إذا كان بَيِّناً في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يَشْكُلَ، وحتى لا يُحْتَاجَ في العلم ـ بأن ذلك حقه وأنه الصواب ـ إلى فِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ فلا مزية، وإنما

المزية، وَيَجِبُ الفَضْلُ، إذا احتمل في ظاهر الحال غَيْرَ الوجه الذي جاء عليه وَجْهاً آخر»[١٧].

بل يعتبر «الانفتاح صفةً جوهريةً لكل خطاب طبيعي، ففي:

تكاثر نصٍّ من النصوص، يصبح كلُّ لفظٍ من ألفاظه، لفظاً مُتَعَدِّدَ الدلالات (Polysémique)؛ لأن إفاداتِه تتباينُ من بداية النص إلى نهايته، بحيث يمكن أن يُتَرْجَمَ في موقعين مختلفين بترجمتين متباينتين... ويمكن القول، إننا في مثل هذه الحالة من تعدد الدلالة، نكون أمام نص ينتج باستمرار قانونَه الخاص (sous-code)، وفي كل حالة تَصْبحُ [دلالات] الألفاظ مجموعَ الإفادات التي أفادتها في الخطاب»[١٨].

وإذا اعتبرنا المقام مُحَدِّداً أساسيّاً لدلالة الخطاب، بحيث قد يلْزَمُ من تغيير المقام، تَغْيِيرُ دلالة الخطاب الواحد أو تعديلُها على الأقل، فإننا نستطيع تأكيدَ انفتاح الخطاب الطبيعي بدليل التغير اللانهائي واللامحدود للمقامات[١٩].

---

(١٧) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٢٢١.

(١٨) Jean Dubois, «La Résolution des polysémies dans les textes écrits et structuration de l'énoncé,» papier présenté à: *Actes du premier Colloque international de linguistique appliquée*, mémoires; no. 31 (Nancy: [Université de Nancy], 1966), pp. 71-91.

ونشر بعدها، في: Catherine Kerbrat-Orecchioni, *La Connotation* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1978), p. 179.

(١٩) Abderrahman, «Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturells,» p. 857.

ويتجلى هذا الانفتاح، إنْ على مستوى مفردات[٢٠] الخطاب أو على مستوى تركيبه، في مظاهِرَ متعددةٍ، منها الإجْمَال، والخَفَاءُ، والتواطؤ، والاشتراك، والعمومُ، والإطلاقُ، والحقيقة والمجاز، والكناية والتعريض، والتشبيه والاستعارة، والتقديم والتأخير، والحَصْرُ والاختصاص . . . إلخ.

إذا كان الخطاب الطبيعي خطاباً مفتوحاً، فإن فَهْمَهُ وتأويله «إغلاق» له، وبعبارة أخرى، إذا كان الخطاب يَحْتَمِلُ وجوهاً دلالية متباينةً، فإن فهمه إبقاءٌ لوجه دلالي واحد، وإلْغاءٌ للوجوه الدلالية الأخرى.

ولما كان الخطاب الشرعي خطاباً لغوياً، كان بذلك خطاباً مفتوحاً. ولا يتعلق انفتاحه بطبيعته اللغوية فقط، بل بشرعيته أيضاً، فهو باعتباره خطاباً شرعياً تعبيرٌ عن إرادة المشرع. وإذا اعتبرنا أن مجموع خطابات شرع معين تعبير عن إرادة واحدة فسيلزم استبعادُ وجودِ تعارض وتناقضٍ بينها؛ لأن المشرع مُنَزَّهٌ عن التناقض (مبدأ عقلانية المشرع)، وبالتالي لا بد من النظر إلى الخطاب الشرعي في **علاقاته البيانية** مع الخطابات الأخرى التي تَشْتَرِكُ في انتمائها إلى نفس الشرع وتتيحُ هذه العلاقاتُ البيانيةُ (البيان المنفصل) إغلاق خطابٍ شرعي معين باستحضار دلالةِ خطاب شرعي آخر، أو دلالاتِ خطابات شرعية أخرى.

---

(٢٠) للمفاهيم مستويان دلاليان، مستوى الإحالة (La Dénotation)، ومستوى الإيماء والتنبيه (La Connotation)، ويتجلى البعد التداولي للغة في المستوى الثاني أساساً وهو مستوى مفتوح يتضمن مختلف القيم التداولية التي تميز الخطاب الطبيعي عن الخطاب الصوري الحسابي.

فالخطاب الشرعي من هذا المنظور خطابٌ مفتوحٌ شرعاً، يُغْلَقُ باستحضار خطابات شرعية أخرى تنتمي إلى نفس الشرع (وفي حالة التَّلْفِيقِ إلى شرع آخر).

وَيُثِيرُ إغلاق الخطاب الشرعي المفتوح مسألةً هامة منهجياً، فلنفترض أن:

الخطاب الشرعي (١) ← دلالة (١).

الخطاب الشرعي (٢) ← دلالة (٢).

بحيث تَخْتلفُ وتَتَدَافَعُ دلالتا الخطابين المنتمين إلى نفس الشرع.

إذا قلنا بوجود علاقة بيانية بين الخطاب الشرعي (١) والخطاب الشرعي (٢) فإننا سنكون أمام اختيارين:

١ ـ إغلاق الخطاب الشرعي (١) باستحضار الخطاب الشرعي (٢) وفي هذه الحالة سنعتبر الدلالة (٢) **أصلاً** والدلالة (١) **فرعاً**.

٢ ـ إغلاق الخطاب الشرعي (٢) باستحضار الخطاب الشرعي (١) وفي هذه الحالة سنعتبر الدلالة (١) **أصلاً** والدلالة (٢) **فرعاً**.

وعليه إذا ما سلّمنا باتساق دلالات الخطابات الشرعية، فينبغي أن تحصر **الدلالات ـ الأصول** التي بفضلها يتم إغلاق الخطابات الشرعية المفتوحة. ويمكن النظر إلى هذه **الدلالات ـ الأصول** كمبادئ أو **مسلّمات مُوَجِّهةٍ** لعملية التأويل في الشرع.

نخلص إذن إلى القول إن «القضية الشرعية» مؤسسة على «خطابها الشرعي»، وأن «الخطاب الشرعي» مؤسس على «مُسلّمة» (أو مبدأ). وإذا كان مبحث التأويل الشرعي مطالباً بتحليل «الانتقال» من «الخطابات الشرعية» إلى «القضية الشرعية» فإنه مطالب أيضاً بتحليل «الانتقال» من «الخطابات الشرعية» إلى «أصولها»، خصوصاً أن هذه الأخيرة تبقى مطوية ومضمرة في كل الأنساق الشرعية أو القانونية تقريباً[٢١].

I ـ ٣ ـ ٢ ـ القضية الشرعية

يمكن النظر إليها من زاويتين أو اعتبارين:

١ ـ باعتبارها **إرادة المشرع**، وهي بذلك قضية **إنشائية** تُوجب فعلاً أو تركاً، أو تُحرّمه أو تندب إليه أو تكرهه أو تبيحه، أي إنها **قاعدة عملية**، وبالتالي لم تكن لِتَحْتَمِلَ الصدق أو الكذب.

٢ ـ باعتبارها **تعبيراً عن إرادة الشرع**، وهي بذلك قضية **خبرية** تخبر بأن الفعل أو الترك واجب أو حرام أو مباح أو

---

(٢١) انظر: Luc Silance, «L'Induction amplifiante,» dans: *Le Problème des lacunes en droit*, études publiées par Ch. Perelman, travaux du Centre national de recherches de logique (Bruxelles: Ets E. Bruylant, 1968), pp. 489-512.

حيث يستشهد جيني (Gény) في كتابه. انظر: François Geny, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif* (Paris: A. Chevalier-Marescq, 1899), no. 10 et sqq.

«C'est bien rarement que nos lois françaises expriment de veritable principes. Généralement elles ne contiennent elles-mêmes que des Conséquences engendrées par des principes places en dehors et au dessus d'elles. Remonter de la loi ou des rěgles de droit au principe supérieur et de celui-ci déduire des consequences...».

انظر: Silance, Ibid., p. 504.

مكروه أو مندوب إليه **حسب** خطاب المشرع. إن القضية الشرعية بهذا الاعتبار تكون مُلازمةً ومُصاحبة للخطاب الشرعي الذي اسْتُفِيدَتْ منه، وقد تبقى الملازمة أو المصاحبة مطوية ومسكوتاً عنها. وَيَسْمَحُ هذا الاعتبارُ بالتَّقْويمِ الصدقي للقضايا الشرعية، إذ يُمكننا أن **نُصَدِّقَ** بانتماء قضيةٍ شرعيةٍ إلى مجموع مراد المشرع، كما يمكننا أن **نُكَذِّبَ** أو نُبْطِلَ القَوْلَ بذلك الانتماء، أي إننا نستطيع دائماً الحُكْمَ بصحة استنتاج القضية الشرعية من خطاب المشرع أو **بفساده**(٢٢). ونعتقد أن تحليل عملية التأويل، كما حددناها سابقاً، يدفعنا إلى النظر إلى القضايا الشرعية بالاعتبار الثاني، لا الأول، لأن الفقيه (المكلف) يصل في النهاية إلى تَقْرِيرٍ (وقد يكون باطلاً) أن «القضية» الشرعية «قا» هي مراد المشرع (من خطابه «خ»).

لنتساءل الآن عن مكوّنات «القضية الشرعية» باعتبارها «مآل» الخطاب الشرعي.

يمكن حصر تلك المكونات بالشكل الآتي:

١ ـ القيمة أو الجهة الشرعية، وهي: الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم.

---

(٢٢) حول هذا التمييز، انظر: Zygmunt Ziembiński, «Conditions préliminaires de l'application de la logique déontique dans les raisonnements Juridiques,» *Logique et Analyse*, vol. 13 (mars-juin 1970), p. 109 sqq.

وقُدمت ورقته أيضاً في: *Le Raisonnement juridique et la logique déontique: Actes du colloque de Bruxelles, 22-23 décembre 1969* [organisé par le Centre national belge de recherches de logique] (Louvain: Editions Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970), pp. 107-124.

٢ ـ الفعل أو الترك.

٣ ـ اسم المكلف (الفرد).

٤ ـ اسم المكلف به (العمل).

٥ ـ مناط المكلف (محمولات المكلف الواحدية).

٦ ـ مناط المكلف به (محمولات العمل الواحدية).

٧ ـ حواصر المكلف والمكلف به.

٨ ـ الروابط.

ولتوضيح هذه المكونات نأخذ المثال الآتي:

«أحلّ الله البيع» كخطاب شرعي يؤول إلى: «بالنسبة لكل عمل إذا كان ذلك العمل بيعاً، ففعله مباح بالنسبة لجميع المكلفين» باعتبارها قضية شرعية تتكون من: **القيمة الشرعية** وهي «الإباحة»، و«**مناط المكلف به**»، وهو محمول **العمل**، أي «البيع»، و«الفعل»، وهو الذي تسند إليه القيمة الشرعية، و«**حاصر كلي**» للعمل، و«حاصر كلي» **للمكلف**، والروابط «**إذا.... فـ....**» نلاحظ غياب «مناط المكلف»، في هذا المثال، ومعنى ذلك أن المشرع لا يعتبر الحكم قاصراً على جنس من المكلفين.

إذا كانت مكونات القضية الشرعية كما رأينا، فإننا نستطيع القول إن الفقيه قد فَهِمَ الخطابَ إذا استطاع وإذا استطاع فقط:

١ ـ أن يصل إلى (أو ينشئ) قضيةٍ مضبوطةِ مناط المكلف

به ومناطق المكلف والجهة الشرعية، **ومحصورةٍ** من حيث مدى المكلف به ومدى المكلف.

٢ ـ أن يحكم بأن هذه القضية وهذه القضية وحدها هي المراد من خطاب الشرع.

٣ ـ المهم هو أن هناك تفاوتاً، قد يَقْربُ وقد يَبْعُدُ، بين الخطاب الذي ينشئه المشرع، وبين القضية الشرعية التي ينشئها الفقيه (المكلف) انطلاقاً من ذلك الخطاب[٢٣]. ونرى أن من مهام مبحث التأويل الشرعي تحليلَ مسالِك الفقيه في تجاوُزِ هذا التفاوت، بل في إلْغَائِه ومَحْوِه.

I ـ ٣ ـ ٣ ـ كيفية الانتقال من الخطاب الشرعي إلى القضية الشرعية وشروط المماثلة بينهما

إذا كان الخطاب الشرعي، من حيث طبيعته اللغوية والشرعية، خطاباً مفتوحاً، فإن إمكانات **القضاء الشرعي** انطلاقاً منه (أي إمكانات صوغ قضايا شرعية انطلاقاً منه) ستكون متناسبة طردياً مع الإمكانات المختلفة لإغلاق ذلك الخطاب، وإذا كان صوغ القضية الشرعية يقتضي الضبط الدقيق لجهتها الشرعية ولمناط المكلف ولمناط المكلف به، ويقتضي أيضاً الحصر الواضح لمدى المكلف ولمدى المكلف به، فإن كل ضبطٍ وحَصْرٍ لهذه المكونات الخمسة مجتمعة،

---

(٢٣) لا ندّعي أن الفقيه يصوغ القضية الشرعية صورياً، ولكن فقط أنه يعتقد أن القضية الشرعية التي حصل عليها مضبوطة ودقيقة بما يكفي لصوغها الصوغ الصوري المقترح.

تُمَثِّلُ إمكانيةً من إمكانات إغلاق الخطاب الشرعي، وكُلَّ تباينٍ واختلافٍ في ضبطِ وحَصْرِ مُكَوِّنٍ من المكونات الخمسة، يُمَثِّلُ تعدداً في إمكانات إغلاق ذلك الخطاب الشرعي. وعليه يمكن أن نعتبر تحليل كيفية انتقال الفقيه من الخطاب الشرعي إلى القضية الشرعية تحليلاً **للعلاقات الدلالية** التي يقيمها الفقيه أو يَضَعُها بين كُلِّ مُكونٍ من مكونات القضية الشرعية الخمسة (الجهة الشرعية، مناط المكلف، مناط المكلف به، مدى المكلف ومدى المكلف به)، وما يُقَابِله في الخطاب الشرعي من مفردات أو صيغ أو تعابير، وتحليلاً أيضاً لما يعتبره الفقيه مُقْتَضَى الخِطَابِ الشرعي (Le Présupposé)، وذلك في حالة خلوّ الخطاب الشرعي من المُقابِلِ المُفْتَرَضِ لمُكَوِّنٍ من مكونات القضية الشرعية.

وإذا ما قارنا بين «أحل الله البيع» كخطاب شرعي و«جميع البيوع مباح فعلها بالنسبة لجميع المكلفين» كقضية شرعية، فإن أول أمْرٍ يَظْهَرُ لنا، هو خُلُوُّ الخطاب الشرعي من حصر مدى المكلف به حصراً دقيقاً، (فهل المقصود جميعُ أنواع البيع، أم بعضُ أنواعه، أم النوعُ المعهود. . . ؟ وهذه كلها مقاصدُ ممكنةٌ لغةً وعرفاً) ثم خُلُوُّهُ من «المكلف» ومناطه ومداه، (فهل المقصود تحليل البيع لكل المكلفين أم لبعضهم. . . . ؟)، ويظهر لنا أن القضاء الشرعي اعتبر أن «التحليل» يرادف «الإباحة» ولا يرادف «الندب» أو «الكراهة» («أبغض الحلال عند الله الطلاق»). يتضح إذن، أن انتقال الفقيه من «أحل الله البيع» إلى:

جميع البيوع مباح فعلها بالنسبة لجميع المكلفين.

أو إلى جميع البيوع مباح فعلها بالنسبة لبعض المكلفين.

أو إلى بعض البيوع مباح فعلها بالنسبة لجميع المكلفين.

أو إلى جميع البيوع مندوب إلى فعلها لجميع المكلفين.

أو إلى بعض البيوع مكروه فعلها بالنسبة لجميع المكلفين.

مَشْرُوطٌ بتعريف الفقيه لمفاهيم الخطاب الشرعي (أو ما يقوم مقامها) من جهة، وبتَعرُّفِهِ إلى اقتضاءات الخطاب الشرعي (المتقدمة أو المتأخرة)[٢٤] من جهة ثانية. وبعبارة أخرى، يقتضي تحليلُ كيفية انتقال الفقيه من الخطاب الشرعي إلى قضيته الشرعية تحليلَ **طرقِ التعريفِ** في ميدان الشرع (مستوى مفردات الخطاب الشرعي) **وطرقِ الدلالة، ودلالة الاقتضاء** بصفة خاصة، في ميدان الشرع (مستوى مركبات الخطاب الشرعي التامة) (أي تحليل طرق دلالة **الألفاظ الشرعية** من جهة، وطرق دلالة **الأدلة الشرعية**[٢٥] من جهة ثانية).

ونعتقد أن للتأويل الشرعي، سواء على مستوى الألفاظ أو على مستوى الأدلة، مظهراً استدلالياً. وبعبارة أخرى أن دلالة اللفظ أو دلالة الدليل التي يختارها الفقيه على حساب الدلالات الأخرى الملغاة، تكون دائماً نتيجة لعملية استدلالية مقدماتها الاعتبارات التي راعاها الفقيه في تأويله، وبالتالي فإن تحليل «التأويل» لا بد من أن يهتم بمستويين متمايزين:

---

(٢٤) حول الاقتضاء المتقدم والمتأخر، انظر مثلاً: Jacques Moeschler, *Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours*, langues et apprentissage des langues (Paris: Hatier; CREDIF, 1985), p. 35 sqq.

(٢٥) نستعمل هنا لفظة «دليل» بالمعنى الأصولي، أي القول الدال أو المفيد.

١ ـ مستوى **مضمون** العملية الاستدلالية التأويلية، أي **مادة** المقدمات التي يستخلص منها الفقيه القضية الشرعية بصفة عامة، ومكوّناتها بصفة خاصة.

٢ ـ مستوى **صورة** العملية الاستدلالية التأويلية، أي **بنية** الاستدلال الذي يُفْضِي بالفقيه إلى القضية الشرعية المختارة. ويتجلّى **المظهر المنطقي** للتأويل الشرعي في هذا المستوى الأخير، ذلك أن صورة العملية الاستدلالية التأويلية، لكي تكون مشروعة لا بد من أن تكون خاضعة لقاعدة منطقية ستمد منها الاستدلال قوته وحجيته. ونرى أنه يمكن تسمية هذه القواعد المنطقية باسم «المواضع» (Les Topoi)[٢٦].

يمكننا القول، إن التناول السيميائي ـ المنطقي لظاهرة التأويل الشرعي تناولٌ لهذه القواعد المنطقية العامة، وأن المناداةَ بتوظيف المنطق اليوناني في تقنين الفقه الإسلامي (أبي حامد الغزالي) مناداةٌ بتوظيف قواعد هذا المنطق العامة، كما أن معارضة توظيف المنطق اليوناني في تقنين الفقه الإسلامي (تقي الدين أحمد بن تيمية) تقتضي عدمَ ملاءمة قواعد المنطق اليوناني في تقنين الفقه، ووجودَ قواعد أخرى أنسب وأوفق، يَحْسُنُ تقويمها ومقارنتها بقواعد المنطق اليوناني.

---

(٢٦) ويعرفها جاك موشلار في كتابه المذكور (ص ٥٩) بقوله: «Les Topoi sont les lieux Communs sur lesquels s'appui l'argumentation ou de façon plus technique les mécanismes rendant possible l'acte d'argumentation. C'est en vertu, en effet de tels principes, qu'il est possible de réaliser l'acte d'argumentation».

الفصل الثاني

السيمياء اليونانية

السيمياء المنطقية اليونانية

تمهيد

لن يتأتى لنا بيان خصوصية موقف أبي حامد الغزالي، المنادي بضرورة توظيف المنطق اليوناني في تقنين البحث الفقهي الإسلامي، في مقابل موقف ابن تيمية النَّاقِضِ لمناداة أبي حامد والرَّادِّ لها، **إلا بعد الإجابة عن تساؤلين أساسيين:**

(التساؤل الأول): ما الدعاوى السيميائية المنطقية اليونانية؟

وتُفِيدُ الإجابةُ عن هذا التساؤل أمرين:

١ ـ ١ ـ تَبَيُّنَ طَبيعةِ السيمياء المنطقية اليونانية في إطار اتجاهيها الرئيسين: الاتجاه الرواقي والاتجاه الأرسطي. ونعتقد أن هذا التبيين ضروري؛ لأن من مواضيع بحثنا المقابلة بين السيمياء الشرعية الإسلامية والسيمياء المنطقية اليونانية.

١ ـ ٢ ـ تَبَيُّنَ طَبيعةِ المرجع السيميائي المنطقي اليوناني الذي اعتمده أبو حامد الغزالي، ونادى بضرورة توظيفه

واستخدامه. ولا شك في أن هذا التبيين لن يتحقق إلا بعد تحقق التبيين الأول، فكان الحديث عن الدعاوى السيميائية المنطقية اليونانية من هذه الناحية يكتسي قيمة منهجية ضرورية.

(التساؤل الثاني): ما الدعاوى السيميائية المنطقية اليونانية القابلة لأن توظف في المجال الشرعي والقانوني، وما هي الفائدة التي وجدها فيها فقهاء القانون، قبل الفترة الإسلامية عامة، وقبل أبي حامد خاصة؟

وبعبارة أخرى، إن كانت السيمياء المنطقية اليونانية مفيدة للقانون وللفقه؛ فهل كان المفيد منها هو نفس المرجع الذي اعتمده أبو حامد؟

للإجابة عن هذا التساؤل، اخترنا أعمال فقيه قانون روماني، هو شيشرون الذي اشتهر بمشروع توظيف المنطق اليوناني عامة في الميدان القانوني، فكان مشروعه من هذه الناحية مشابهاً لمشروع أبي حامد، وبالتالي، حسن من الناحية المنهجية، استحضاره في تقويم مشروع أبي حامد، وفي مقارنته بالإضافة إلى مشروع ابن تيمية المناقض والمضاد.

استدعت الإجابة عن التساؤلين السابقين تقسيم هذا الفصل، المخصص للسيمياء اليونانية، إلى ثلاثة مباحث:

١ ـ المبحث الأول وخصصناه للسيمياء الأرسطية.

٢ ـ المبحث الثاني وخصصناه للسيمياء الرواقية.

٣ ـ المبحث الثالث وخصصناه للسيمياء القانونية عند الخطباء الرومان ـ شيشرون نموذجاً.

أولاً: السيمياء الأرسطية
مبحث الدلالة عند أرسطو

يكمُنُ جوهر العمل المنطقي لأرسطو، في وضعه نظرية تصف شروطَ تصديق الأقوال وتصحيحها[1]، وشروطَ إبطالها والتكذيب بها؛ فلقد كان الإشكال الرئيس الذي واجهه كيفيةَ بَيانِ وُجوهِ إثبات الدعاوى وإبطالها، والكشفَ عن الآليات المتحكِّمةِ في الاستدلال للأقوال وعليها.

لما كان الاستدلال لقول من الأقوال بياناً لصدقه، والاستدلال على دعوى من الدعاوى بياناً لكذبها، كان القول الذي استقطب اهتمام أرسطو، الطامحِ لتنظير الاستدلال، القولَ القابلَ للتقويم الصدقي[2]، وبذلك استبعد، من مجال

---

(١) نقصد هنا بمصطلح «التصحيح» العملية التي تبيّن «صحة» القول (La Vérification).

(٢) يقول أرسطو في **كتاب العبارة** (١٧ أ ٥ ـ ٧): «فأما ساير الأقاويل (غير القول الجازم) غير ما قصدنا له منها فنحن تاركوها إذا كان النظر فيها أولى بالنظر فيها أولى بالنظر في الخطب أو الشعر». انظر: **كتاب العبارة**، في: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، ٣ ج (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦)، ج ١.

ويشرح الفارابي موقف أرسطو بقوله: «وينبغي أن نعلم أنه [= أرسطو] إنما ينظر في هذا الكتاب [**العبارة**] وفي أنولوطيقي الأولى في **القول الجازم من جهة تأليفه لا من جهة مادته**». وهذا القانون ينبغي أن نحتفظ به في جميع الأقاويل الجازمة، أكانت بسيطة أم كانت مركبة، وفي الكتاب [**العبارة**] خاصة إنما ينظر في القول الجازم الحملي البسيط، وذلك أن القول الجازم منه حملي ومنه شرطي. فهو ليس ينظر في هذا الكتاب أصلاً وينظر فيه في كتاب القياس نظراً يسيراً. وقد نظر فيه أصحاب الرواق. . . نظراً مستقصى وأفرطوا فيه واستقصوا أمر القياسات الشرطية». انظر: **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، عني بنشره وقدم له ولهلم كوتش وستانلي مارو، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١)، ص ١٧ و٥٣.

اهتمامه المنطقي، أنواعَ القول الأخرى غير القابلة لذلك التقويم. والقول قابلُ التَّقْويمِ عنده، هو القولُ الخبري عامة، والحمليُّ خاصة؛ لأن هذا الأخير، يمثل في نظر أرسطو، حقيقةَ الإخبار.

إن موضوع التقويم الصدقي، من المنظور الأرسطي إذن، هو الإسناد الحملي، وبالتالي، كانت نظرية أرسطو المنطقية تقنيناً وتعقيداً لطريق إثبات هذا الإسناد وإبطاله.

يمكن أن نُمَيِّز، في تحليل أرسطو للقول الحملي، بين مستويين متمايزين، مستوى يمكن أن نُسمِّيهُ **بالمستوى التركيبي ـ الدلالي**، اهتم فيه بدلالة القول ودلالة مفرداته، وطرق تأليفه وتركيبه، ومستوى ثانٍ يمكن تسميته **بالمستوى التداولي**، اهتم فيه ببلاغة القول وجودته وعلاقتهما بكل من الإفادة والإقناع والإمتاع. ونعتقد أن مقاربة المواقف الدلالية الأرسطية والإشراف عليها، لا بد من أن يكون مُسْتَحْضِراً لهذا التمييز من جهة، ومُعْتنِياً، من جهة أخرى، باجتهادات أرسطو في تحليل القول على المستويين السابقين.

لما كان غرضنا الأساسُ معالجةَ إشكالية توظيف المنطق اليوناني في تقنين البحث الفقهي الإسلامي، وكانت الممارسةُ الفقهية في جوهرها ممارسةً قانونيةً، لَزَمَنا أيضاً، أن نعمل على بيان موقف أرسطو من كيفيةِ التعاملِ مع النصوص القانونية.

وعليه، سنتناول الدلالة عند أرسطو من خلال مباحث ثلاثة:

١ ـ تحليل أرسطو للقول الحملي تركيباً ودلالة.

٢ ـ تحليل أرسطو للقول الحملي تداولياً.

٣ ـ كيفية توظيف النصوص القانونية.

١ ـ تحليل القول الحملي تركيباً ودلالة

أتاحت اللغة اليونانية لأرسطو ـ وهي اللغة التي فكر بها ومن خلالها ـ إمكانية رد جميع الأقوال الخبرية ـ وهي الأقوال التي استقطبت اهتمامه المنطقي ـ إلى بنية أساس، هي البنية الحملية، فكل قول خبري حمل أو سلب لصفة (أو مجموعة) من الصفات على أو عن موضوع (أو مجموعة) من المواضيع، وقد يكون هذا الحمل أو السلب بسيطاً أو مركباً من جهة، وقد يُحصرُ مداه جزئياً أو كلياً، وقد يُهملُ من جهة ثانية، وقد تُبينُ جهة الحمل أو السب فيه من جهة ثالثة[٣].

بعبارة أخرى، تَتَجَلّى البنيةُ الحملية في الأقوال الخبرية الطبيعية، بمظاهر تختلف باختلاف الاعتبارات الثلاثة السابقة. ويُوَضِّحُ الجدول الرقم (٢ ـ ١) مُخْتلَفَ تلك المظاهر:

(٣) نقصد «بالحصر» (La Quantification) ويمكن أن نسميها أيضاً بـ «التسوير»، ويتحقق الحصر أو التسوير باستخدام لفظة «كل» بالنسبة إلى التسوير الكلي ولفظة «بعض» بالنسبة إلى الحصر الجزئي. أما «الجهة» فنقصد بها (La Modalité). أما التركيب فهو الربط (La Connection) بين قضيتين من القضايا.

الجدول الرقم (٢ ـ ١)
البنية الحملية من حيث البساطة والتركيب

<table dir="rtl">
<tr><th>تعدد المواضيع أو تعدد المحاميل</th><th colspan="6">الموضوع الواحد والمحمول الواحد</th></tr>
<tr><td rowspan="5">القضية المركبة من قضيتين بسيطتين على الأقل</td><td colspan="6">القضية البسيطة الموجبة أو السالبة</td></tr>
<tr><td colspan="3">من حيث إهمال أو حصر مدى الحمل أو السلب فيها</td><td colspan="3">من حيث بيان جهة الحمل أو السلب فيها</td></tr>
<tr><td>الإهمال</td><td colspan="2">الحصر</td><td colspan="3">القضية الموجهة</td></tr>
<tr><td rowspan="2">المهملة</td><td>الكلي</td><td>الجزئي</td><td>الضرورة</td><td>الاستحالة</td><td>الإمكان</td></tr>
<tr><td>الكلية</td><td>الجزئية</td><td>الضرورية</td><td>المستحيلة</td><td>الممكنة</td></tr>
</table>

يمكن أن نعتبر الحَصْرَ والتَّوْجِيهَ والتَّركيبَ لواحقَ أو عوارضَ تَلْحَقُ الإسناد الحملي البسيطَ وتَعْرُضُ له: فالقضية بسيطة، موجبة كانت أم سالبة، تُصْبحُ قضيةً محصورةً إذا ما بُيِّنَ فيها مَدَى الحمل أو السلب من جهة، وقضيةً مركبةً إذا ما رُبِطَتْ بقضية أخرى (بسيطة أو مركبة) من جهة ثالثة. وعليه، نستطيع التأكيد بأن الإسناد الحملي البسيط كان **الوَحْدَةَ الأساسَ** في تحليل أرسطو المنطقي.

اسْتَدْعَتْ هَذِهِ الوحدةُ الأساسُ، في إطار البحث المنطقي الأرسطي، عمليتين متباينتين: عَمَلِيَّةَ تَقْويمِها[٤] من جهة، وعمليةَ فَهْمِهَا من جهة ثانية.

ـ **عملية تقويم الإسناد الحملي البسيط**: وهي عملية تسعى

(٤) نقصد بالتقويم العملية التي تبيّن قيمة القول (L'évaluation).

إلى بيان صدقه أو كذبه، ويتم ذلك بوجوه الاستدلال للأقوال أو عليها، ويُشَكِّلُ عرضُ هذه الوجوه الاستدلالية التي سنتناولها بتفصيل في القسم الثاني من هذا البحث، جوهَر العمل المنطقي الأرسطي.

ـ **عملية فهم الإسناد الحملي البسيط**: وهي عملية سابقة للعملية الأولى، إذ لا يُعْقَلُ التصديق بقول أو التكذيب به قَبْلَ فَهْمِ معناه وتحديد دلالته، وتسعى هذه العملية إلى بيان وُجُوهِ تحديدِ دلالة القول الحملي البسيط.

يرى أرسطو أن فهم القول يَتَحَقَّقُ بفهم مُكوّناته، لأن معنى القول تَابعٌ[٥] لمعاني مكوناته. بعبارة أخرى، يَتَحَدَّدُ معنى القول إذا وفقط إذا حَدَّدْنا معاني مُكوّناته. وعليه، إذا كانت الوحدةُ الأساسُ في العملية التقويمية هي القولَ الحملي البسيطَ، فإن الوحدةَ الأساسَ في عملية الفهم هي المُفْرَدُ، الذي قد يُفْضِي تركيبُه وتأليفُه مع مفرد أو مفردات أخرى إلى حصول القول الحملي البسيط. فالدلالة **الأساس** إذن، عند أرسطو، هي دلالة المفرد، أما دلالة القول الحملي البسيط، وهو القول المركب من مفردات **فدلالة تابعة**.

يقتضي مبدأ التابعية الدلالية السابق، نظرياً، أمرين، **أولهما** حصر أنواع مفردات القول الحملي البسيط، **وثانيهما**، بيان كيفية تحديد دلالة المفرد.

---

(٥) نقصد بالتابع مفهوم (La Fonction)، أي الأمر الذي يتحدد بتحدد متبوعه (L’argument).

١ ـ ١ ـ تحليل القول الحملي البسيط إلى أجزائه

يقول أرسطو: «الأجزاء الداخلة في العبارة بوجه عام: الحرف والمقطع والرباط والاسم والفعل والتصريف والكلام[٦]، ويعرف هذه الأجزاء بالشكل التالي:

ـ **الحرف**: «صوت لا ينقسم، ولكن ليس كل صوتٍ لا ينقسم بل ذلك الذي يمكن أن ينشأ منه صوت مركب... وأجزاء الحروف هي الصائتة وتوصف الصائتة والصامتة.... والبحث في كل نوع من هذه الأنواع هو من شأن أصحاب صناعة الأوزان»[٧].

ـ **المقطع**: «صوت غير دال، مركب من حرف صامت وحرف صائت... والبحث في هذه الفروق أيضاً هو مما يخص صناعة الأوزان»[٨].

ـ **الرباط**: «صوت غير دال يمكن أن يُركّب من أصوات كثيرة ـ كل منها دال ـ صوتاً واحداً دالاً»[٩].

ـ **الاسم**: «صوت مركب، دال، لا يتضمن الزمان، وليس لجزء من أجزائه دلالة بمفرده. فإن الاسم المركب لا

---

(٦) أرسطوطاليس، **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، نقله أبو بشر متى بن يونس القنائي من السرياني إلى العربية؛ حقّقه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية شكري محمد عياد (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١٠٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

يُستعمَل جزء من أجزائهـ على أنه دال بمفرده»[10].

ـ **الفعل**: «صوت مركب، دال، يتضمن الزمان، ولا يدل جزء من أجزائه على انفراده»[11].

ـ **التصريف**: للاسم والفعل فيدل «على علاقة «له» أو «إليه» ونحوهما، أو على المفرد والجمع، كالأناسي والإنسان أو على السؤال أو الطلب، فقولك «هل مشى؟» أو «ليمش» هو تصريف الفعل، وهذه هي أحواله»[12].

ـ **الكلام**: «صوت مركب دال، بعض أجزائه يدل على انفراده»[13].

نستطيع أن نستخلص من تعريفات أرسطو السابقة أن الوحدات الدلالية عنده هي «الكلام» و«الاسم» و«الفعل». ولما كان الكلام مؤلفاً من الاسم والفعل، وكانت دلالته تابعة لدلالتيهما بمقتضى مبدأ التابعية، الدلالية، أمكننا ردُّ الوحدات الثلاثة السابقة إلى وحدتين فقط هما «الاسم» و«الفعل»[14].

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٤) يؤكد هذا الرد تقسيم أرسطو **المفرد الدال** إلى قسمين هما «الاسم» و«الكلمة» في **كتاب العبارة** (١٦ أ ٩) وما بعدها، والفارابي في **شرح العبارة** يقول: «والألفاظ المفردة في ثلاثة أجناس اسم وكلم وأدوات». انظر: **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، ص ٢٧. ولكن «الأدوات.. ليست تدل على معنى أصلاً دون أن تقرن باسم أو كلمة أو بهما جميعاً، وهي مضطرة في أن تدل على شيء إلى اسم أو كلمة. والاسم والكلمة ليس واحد منهما مضطراً في دلالته على الشيء إلى دلالة أصلاً» (ص ٤٣).

ولما كان «الفعل» يَفْضُلُ «الاسمَ» دلالياً بالزمان، فيمكننا، إذا غضضنا الطرف عن الدلالة الزمانية، أن نَرُدَّ الوحدتين الدلاليتين السابقتين إلى وحدة أساس واحدة هي «الاسم»[(١٥)]. وبالتالي نستطيع القول إن المفرد الأساسي من حيث الدلالة هو «الاسم»، أو بعبارة أخرى، أن الدلالة الأساسية، عند أرسطو، هي دلالة الاسم، وهي دلالة تَنْعَدِمُ وَتَنْتَفِي إذا ما حَلَّلْنا الاسمَ إلى مُكوناته، وهي المقاطع والحروف، وتَعْني إذا ما تَحَوَّل الاسمُ إلى فعلٍ (إضافة الزمان) أو ارْتَبَطَ بَفَعْلٍ (أصبح كلاماً).

١ ـ ٢ ـ كيفية تحديد دلالة الاسم وعلاقة اللفظ بمعناه

اهتم أرسطو بالمعاني وبالمعقولات من زاويتين اثنتين:

ـ من زاوية نسبتها وعلاقتها بالموجودات.

ـ ومن زاوية نسبتها وعلاقتها بالألفاظ منطوقة أو مكتوبة[(١٦)].

إذا كان البحث في علاقة المعاني بالموجودات اهتماماً دلاليّاً من جهة، ومنطقيّاً من جهة أخرى. وقد يمكننا صَوْغُ السؤال الأساس في هذا البحث الأخير كالتالي:

---

(١٥) يفيدنا هذا الرد في عدم اعتبار التمييز الأرسطي في «الكلمة» بين الكلمة التي «تقال على الموضوع»، والكلمة التي «تقال في الموضوع»، أي التمييز بين الأعراض (كمحاميل تقال في الموضوع)؟ الجواهر الكلية وكليات الأعراض (كمحاميل تقال على الأنواع إن كانت أجناساً، وعلى الأشخاص إن كانت أنواعاً)، لأنه تميز أنطولوجي أساساً. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧، و Jules Vuillemin, *La Logique et le monde sensible: Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction*, nouvelle bibliothèque scientifique; 48 (Paris: Flammarion, 1971), chap. 1.

(١٦) **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، ص ٢٤.

كيف تدل الألفاظ والخطوط على المعقول، وكيف يتم التعرف إلى دلالة هذه المعقولات؟

١ ـ ٢ ـ ١ ـ كيف تدل الألفاظ والخطوط على المعقولات؟

يرى أرسطو أن كل قول «دال»، لا على طريق الآلة، ولكن على طريق المواطأة[١٧]. إن دلالة اللفظ على معناه دلالة اصطلاحية، تواضع وتواطأ عليها أصحاب اللسان الواحد.

إن اللفظ بمثابة علامة مشتركة على معناه وعلى المعقول منه:

ـ **فهو علامة**؛ لأن العلاقة التي تربطه بمعناه ليست علاقة ضرورة، إذ يمكن عقلاً، أن يتحقق اللفظ دون معناه (كأن يستعمل نفس اللفظ للدلالة حقيقة على معنى آخر غير المعنى المصطلح عليه)، بل يمكن أن يتحقق المعنى دون لفظه (كأن ندل على المعنى دلالة حقيقية بلفظ مغاير للفظ الذي تواضعنا عليه).

ـ وهو علامة مشتركة بين أصحاب اللسان الواحد، إذ يشترك أفراد المجموعة اللسانية الواحدة في فهم معاني الألفاظ بفضل اشتراكهم في معرفة اللسان ومعرفة تواطؤاته ومواضعاته. ويوضح الفارابي، شارحاً أرسطو، هذه العلامة غير الضرورية والمشتركة باعتباره الألفاظ:

«دالةً على أنها علامات مشتركة، إذا سُمِعَتْ خطر ببال

---

(١٧) انظر: أرسطوطاليس، **كتاب العبارة**، ١٧ أ ١ ـ ٢. انظر أيضاً: **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، ص ٥٠ ـ ٥١.

الإنسان بالفعل الشيء الذي جُعِلَ اللَّفْظُ علامةً له، وليس لها من الدلالة أكثرُ من ذلك. وذلك شبيهٌ بسائر العلامات التي يَجْعَلُها الإنسان لِتُذَكِّرَهُ ما يحتاجُ إلى تذكره»[١٨].

نستطيع، إذن القولَ إن لفهم معنى لفظ من الألفاظ **طابعاً استدلالياً**[١٩]، يمكن تقريبه بالصورة التالية:

سماع اللفظ (الصوت).

ولكن الاصطلاح (وهو ما يشترك فيه السامع والناطق بفضل وحدة لسانهما).

إذن المعنى (الفهم).

إذا كانت الألفاظ علاماتٍ مشتركةً على معانيها، فإن الرسوم والخطوط (الكتابة) هي أيضاً علاماتٌ مشتركةٌ على ألفاظها (الأصوات)، وذلك لأن: «وجهَ دلالة الخطوط على الألفاظ وجهان، أحدهما مثل دلالات علامات التذكرة، والثاني أنهما باصطلاح»[٢٠]. ومعنى هذا أن العلاقة بين اللفظ المكتوب (الرسم) واللفظ المنطوق (الصوت)، ليست علاقة ضرورة، إذ يمكن نظرياً أن يتحقق اللفظ المكتوب دون اللفظ المنطوق، ويمكن أن يتحقق اللفظ المنطوق دون اللفظ المكتوب، كما أن الانتقال من المكتوب إلى المنطوق يتم

---

(١٨) **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، ص ٢٥.

(١٩) لا ندّعي أن أرسطو يصرح بهذا الطابع الاستدلالي لفهم اللفظ المسموع، ولكن نعتقد فقط أن موقفه يتيح هذا الاستنتاج.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

بفضل اشتراك الكاتب والناطق في معرفة واحترام قواعد الكتابة ومواضعاتها. وعليه نستطيع القول أيضاً إن للانتقال من المكتوب إلى المنطوق **طابعاً استدلالياً** يمكن تقريبه بالصورة التالية:

رؤية الرسم (الخط).

ولكن الاصطلاح (وهو ما يشترك فيه القارئ والكاتب بفضل وحدة لغتهما). إذن اللفظ (الصوت).

لا يتجلى الاصطلاح والتواطؤ على مستوى دلالة المفرد فقط، بل أيضاً على مستوى التركيب. فالألفاظ المركبة تدل على معانٍ مركبة، وتركيب الألفاظ اصطلاحٌ على تركيب المعاني، يقول الفارابي شارحاً أرسطو:

«الأقاويل ليس تركيبها من نوع تركيب الأمور، إنما اصطُلِحَ على أن يكون تركيب كذا دالاً على تركيب أمر ما، ولو جُعِلَ للقول تركيب آخر يُصْطَلَحُ على أنه دال على هذا التركيب، لكان يَدُلُّ عليه مثل ما يدل عليه التركيب الأول.

ومحاكاة تركيب المعاني بتركيب اللفظ هي مُصْطَلَحٌ عليه»[٢١].

نخلص إذن إلى أن الانتقالات الثلاثة:

١ ـ الانتقال من الرسم إلى اللفظ.

٢ ـ الانتقال من اللفظ إلى المعنى.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

٣ ـ الانتقال من اللفظ المركب إلى المعنى المركب.

انتقالاتٌ مُؤسَّسَةٌ على تواطؤات وتواضعات مشتركة، وبالتالي يمكن القول إن الفهم (والتفاهم) يتحقق بفضل اشتراك مجموعة لسانية معينة في معرفة واحترام جملة من التواطؤات والمواضعات الدلالية والتركيبية.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ كيف يتم التعرف إلى دلالة المعقولات؟

إذا كانت دلالة الاسم على معناه دلالة اصطلاحية، فإنها تبقى مع ذلك دلالة مجملة وغيرَ مفصلةٍ. إن فهم المفرد، في الحقيقة، ثلاثةُ أفهام:

١ ـ فهم المكتوب (الرسم)، وهو الانتقال إلى مدلوله الصوتي بالاعتماد على قاعدة أو أكثر من قواعد الكتابة المتواضع عليها.

٢ ـ فهم المدلول الصوتي (الصوت)، وهو الانتقال إلى مدلوله العقلي (المعنى) بالاعتماد على قاعدة أو أكثر من قواعد الدلالة المتواضع عليها (المعجم).

٣ ـ فهم المدلول العقلي (المعنى)، وهو تصور ذلك المعنى وتمثله، ويتحقق الانتقال إلى تصور المعنى وتمثله بفضل **قواعد** «**منطقية**» عرض لها أرسطو في أبواب من «التحليلات الثانية» و«الجدل» و«الميتافيزيقا» (١٧، Z). وتختلف هذه القواعد المنطقية عن قواعد الفهمين الأولين في أنها ليست قواعد مؤسسة على مجرد تواطؤات وتواضعات، وإنما هي قواعد عامة، لا تختص بلسان دون آخر؛ لأنها

تتعلق بالمعاني والمعقولات لا بالأصوات والخطوط، والمعاني والمعقولات، عند أرسطو **واحدة للجميع**[٢٢]، والاختلاف بين البشر **اختلاف في التعبير عنها** صوتاً وكتابة[٢٣].

يظهر مما سبق أن مشكلة الدلالة عند أرسطو، في جوهرها، مشكلة تصور وتمثل، وبالتالي كانت محاولة تنظيره للدلالة، محاولة لتنظير دلالة المفرد، ومن ثمة لمسالك بيانه وشرحه وتفصيله. بعبارة أخرى، تردُّ عمليةُ فهم الإسناد الحملي البسيط، عند أرسطو، إلى عملية تصور المفرد، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع شراح أرسطو إلى تقسيم منطقه إلى قسمين:

ـ مبحث التصور، وهو ما سبق أن سميناه بـ «عملية فهم الإسناد الحملي البسيط».

ـ مبحث التصديق، وهو ما سبق أن سميناه بـ «عملية تقويم الإسناد الحملي البسيط».

---

(٢٢) يقول أرسطو في **كتاب العبارة**، ١٦ أ ٥ ـ ٨: «فكما أن الكتاب ليس هو واحد بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بعينه لهم، إلا أن الأشياء التي ما يخرج الصوت دال عليها أولاً وهي آثار النفس واحدة بعينها للجميع والأشياء التي أثار للنفس أمثلة لها وهي المعاني توجد أيضاً واحدة للجميع» ونقلاً عن: الفارابي، انظر: **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٣) إن الاختلاف في التعبير عن المعاني كتابة ولفظاً نوعان:

ـ اختلاف بين المجموعات اللسانية، وهو الاختلاف بين اللغات.

ـ اختلاف داخل المجموعة اللسانية الواحدة، أي اختلاف بين أفراد اللغة الواحدة في التعبير عن معنى من المعاني، إذ قد يكون تعبير فرد من الأفراد أبلغ وأفصح وأجود من تعبير فرد آخر من نفس المجموعة اللسانية.

وقد اعتبر الفارابي أن أرسطو يقصد الاختلاف الثاني لا الاختلاف الأول. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

مسالك بيان المفرد

يتم بيان معنى المفرد بواسطة قول شارح يشرح إما الاسم وإما المفهوم الذي يشير إلى الاسم. وشرح المفهوم إما أن يُبيّن **علته**[٢٤]، وإما أن يُبيّن فقط ما يميزه عن غيره من المفاهيم. يسمي أرسطو القولَ الشارح للاسم «تعريفاً اسمياً»، والقولَ المبين لعلة المفهوم «تعريفاً»، والقولَ الشارح المميز للمفهوم عن غيره فقط «خاصة». وعليه فإن الحصول على دلالة المفرد المفصلة يتحقق بواسطة مسالك ثلاثة:

١ ـ التعريف الاسمي (اللفظي).

٢ ـ التحريف (الحد).

٣ ـ الخاصة (الرسم).

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ ١ ـ التعريف الاسمي

التعريف الاسمي «قول شارح» لما يعنيه الاسم «إنه، بعبارة أخرى، مجرد قول اسمي يختلف عن القول الدال على الماهية»[٢٥]. ويربط أرسطو هذا المسلك التعريفي بالأسماء التي تدل على **اللاموجود**، أي الألفاظ ذات الشمول الفارغ، مثل ألفاظ «العنقاء»، «عنزأيل»... إلخ. يقول أرسطو:

«بالنسبة للاموجود، لا أحد يستطيع أن يعلم ما هو،

---

(٢٤) العلّة هنا بمعنى الماهية.

(٢٥) Aristotle, *Analytica Posteriora*, book II, 10, 93 b30-31, and Gilles Gaston Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, collection analyse et raisons; 22 (Paris: Aubier Montaigne, 1976), p. 236.

ولكن فقط ما تعنيه العبارة أو الاسم الذي يشير إليه»[٢٦].

تكمن أهمية التعريف اللفظي، عند أرسطو، في كونه مجرد بيان أو توضيح دلالي لا يتيح تجاوز المستوى اللغوي إلى المستوى الوجودي والأنطولوجي، وهو المستوى العزيز على أرسطو لاستكناهه وفهمه، وبالتالي لم يكن هذا المسلك مفيداً من الناحية العلمية[٢٧] من المنظور الأرسطي. ولا شك في أن التنقيص من أهمية هذا المسلك التعريفي مشروطٌ من جهة بهوس أنطولوجي وميتافيزيقي، وبالنظر للفظ دون اعتبار لصاحبه ولما يريده من استعماله ولما يقصده، من جهة ثانية.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ التعريف

إذا كان التعريف اللفظي شرحاً للأسماء فارغة الشمول، كما رأينا، فإن التعريف أو الحد قول شارح للأسماء والمفاهيم ذات الشمول غير الفارغ، أي المفاهيم التي لها أعيان أو أشخاص متحققة خارجياً.

يعتبر أرسطو التعريف «قولاً يُبيّن **علة وجود الشيء**»[٢٨]. والعلة التي يقصدها هنا هي الماهية، وقد حاول في المقالة Z، الفصل ١٧ من الـ «الميتافيزيقا»، وفي الكتاب الثاني، الفصل ١٣ من «التحليلات الثانية»، وفي الكتابين السادس والسابع من

(٢٦) Aristotle, Ibid., Book II, 7, 92 b 5.

(٢٧) Ibid., Book II, 2, 89 b 35.

(٢٨) Ibid., Book II, 10, 93 b 39.

«الجدل» أن يُبيّن ويعرض **الطرق الموصلة إلى الماهية**[٢٩]، ماهية مفهوم من المفاهيم. ونعتقد أن مفهوم «الماهمية» مفهوم أنطولوجي، يتأسس على تصور فلسفي معين للوجود ولصفات الموجودات الذاتية (الأجناس والفصول) والعرضية (الأعراض)، ولشبكة من العلاقات بينها، تشكل موضوعاً للاستشكاف الميتافيزيقي الذي يعتبره أرسطو «**علماً**»[٣٠]، وبالتالي، لا نعتقد أن يكون لهذا المفهوم قيمة في البحث السيميائي، اللهم إلا على مستوى **بعض الشروط**[٣١] التي اشترطها أرسطو لصحة التعريف، وهي:

ـ **الاطراد**: بأن يكون التعريف صادقاً على جميع مُسمّيات الاسم.

ـ **الإيجاز**: بأن يكون التعريف موجزاً قدر الإمكان ولا فضول فيه.

ـ **الوضوح**: بأن يكون التعريف أوضح وأبين من المعرف، وألا يتضمن ألفاظاً مشتركة[٣٢] ولا مجازاً[٣٣].

---

(٢٩) انظر الطريقتين الصاعدة والنازلة في تحصيل الماهية في: Ibid., Book II, 13, 96 b 23 sqq.

(٣٠) سيظهر هذا الأساس مع موقف ابن تيمية من الصفات الذاتية المقومة والصفات الذاتية غير المقومة.

(٣١) نجد في الكتابين ٦ و ٧ من **الجدل** جرداً لهذه الشروط ولكيفية تقويم التعاريف.

(٣٢) حول الاشتراك، انظر الكتاب الأول من **الجدل**، وخصوصاً مفهوم «الأدوات الجدلية الأربعة».

(٣٣) يقول أرسطو: «كل ما يقال من جهة الاستعارة غامضٌ»، انظر: Aristotle, *Topiques*, Book VI, 2, 139 b30-35.

نخلص إذن إلى أن الفهم الذي يحققه هذا المسلك التعريفي، فهم أنطولوجي وميتافيزيقي. وسنرى في فصل لاحق أن رفض ابن تيمية لتوظيف هذا المسلك التعريفي في بيان مفاهيم الفقه خاصة والمعاني عامة، كان رفضاً لأساسه الأنطولوجي والميتافيزيقي.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ الخاصة

إذا كان «الحد» قولاً دالاً على ماهية المحدود، فإن «الخاصة» قول مميز للمعرف دون أن يكون دالاً على ماهيته. وقد خصص أرسطو الكتاب الخامس من جدله لبيان أنواع الخواص من جهة، ولعرض القواعد التي ينبغي أن تراعى في إيرادها من جهة ثانية، ولكيفية إثباتها وإبطالها في إطار المناظرة والمجادلة من جهة ثالثة.

إن للخاصة عند أرسطو معنيين مختلفين:

ـ معنى الصفة العرضية غير الجوهرية التي تميز الشيء.

ـ معنى القول الشارح الذي يُعرف الشيء بذكر صفته العرضية المميزة له داخل جنس معين.

الخاصة باعتبارها صفة

ينظر أرسطو إلى الخاصة، باعتبارها صفة للموجود، من زاويتين اثنتين، من الزاوية الزمانية، ومن زاوية علاقة الموجود بغيره. بعبارة أخرى، ينظر أرسطو إلى ما يميز الشيء باعتبار الزمان أو باعتبار المُمَيّز عنه. فبالنظر إلى الزمان، تكون الخاصة مميزة للشيء إما مؤقتاً وإما دائماً، وبالنظر إلى المميز

عنه، تكون الخاصة مميزة للشيء عن **شيء معين**، أو مميزة له عما عداه من **جميع الأشياء**.

وعليه نكون أمام أربعة أنواع من الخاصة[٣٤]:

ـ **خاصة مؤقتة** تميز الشيء في زمان معين، وقد لا تميزه في زمان آخر[٣٥]. ونعتقد أن هذا التمييز الذي تنتجه الخاصة المؤقتة، متعلق **بالمقام**، والمقامات تختلف، وباختلافها تتعدد إمكانية التمييز بالخاصة المؤقتة.

ـ **خاصة دائمة** تميز الشيء في كل زمان ومكان، وهي بذلك صفة يختص بها الشيء دون أن تكون دالة على ماهيته وعلة وجوده.

ـ **خاصة إضافة** تميز الشيء بالإضافة إلى شيء معين، سواء كانت خاصة مؤقتة أم دائمة، وعليه فهي صفة يختص بها الشيء، دون المضاف الآخر والمعين.

ـ **خاصة مطلقة** تميز الشيء عن جميع الأشياء الأخرى في كل زمان وكل مكان، وعليه كان التمييز الذي يتيحه هذا النوع من الخاصة تمييزاً مطلقاً لا يُقيّده المقام.

إن أهم هذه الأنواع، عند أرسطو، هو النوع الرابع. ومعنى ذلك أنه لتمييز شيء من الأشياء **لا بد** من ذكر صفة تميّزه عن **جميع** الأشياء الأخرى غيره. ويدل ويؤكد هذا

---

(٣٤) Ibid., Book V, 1, 128 b 15-129 a 35.

(٣٥) الخواص المؤقتة غير ذات أهمية في العملية التناظرية، انظر: Ibid., Book V, 1, 129 a 16 sqq.

المعنى، في نظرنا، تقْليلَ أرسطو من أهمية المقام، زماناً ومكاناً، في تمييز الأشياء وتعريفها، بل يمكن اعتباره دليلاً أيضاً على ارتباط مفهوم الخاصة، عند أرسطو، بخلفية أنطولوجية وميتافيزيقية تتعلق بصفات الموجود باعتباره موجوداً يستدعي الاستكناه «العلمي»: أن معرفة خاصة موجود ما ليست «علماً» بذلك الموجود، فهي وإن ميزته عن غيره، لا تعرفنا بماهيته وعلة وجوده.

الخاصة باعتبارها قولاً شارحاً

لمّا كانت الخاصة مميزة للشيء، أمكن بواسطتها تعريف الشيء، وكي يكون هذا التعريف صحيحاً، ينبغي أن تحترم مجموعة من القواعد نجملها في:

- **ضرورة ذكر الجنس**، بأن نذكر مع الخاصة جنس المخصوص(٣٦).

- **الاطراد**، بأن تكون الخاصة خاصة لكل مسميات الاسم(٣٧).

- **الإيجاز**، بأن يقتصر على ذكر خاصة واحدة فقط(٣٨).

- **الوضوح**، بأن تكون الخاصة أوضح وأبين من الشيء المعرف، وألا تكون من الألفاظ المشتركة أو المستعارة(٣٩).

- **ضرورة بيان جهة الخاصة**، بأن نبين هل الخاصة خاصة

---

(٣٦) Ibid., Book V, 3, 132 a 10 sqq.

(٣٧) Ibid., Book V, 4, 132 b 3-8.

(٣٨) Ibid., Book V, 2, 130 b 23 sqq.

(٣٩) Ibid., Book V, 2, 129 b 2 sqq and 30 sqq.

دائمة أو مطلقة أم طبيعية أم نوعية . . .»[٤٠].

إن الفهم الذي تحققه الخاصة فهم مميز يفرق بين الأشياء ويقارن بينها، ولا يرقى بذلك إلى مرتبة «الفهم العلمي».

إن التحليل الأرسطي الذي عرضناه، وهو تحليل القول الحملي دلالة وتركيباً، تحليل للقول من حيث تأليفه لا من حيث مادته، فهو تحليلٌ استبعد صاحبَ القول وموضوعَهُ ومُتلقِّيَهُ ومَقَامَهُ، وكأنها عوامل غيرُ مُؤثِّرةٍ لا في تقويم القول ولا تحديد دلالته. وبالتالي يمكننا اعتبار القواعد التي نجدها عند أرسطو، في إطار هذا التحليل، وهي قواعد التقويم وقواعد التعريف، **قواعد صورية في التصديق وفي التصور.**

بجانب هذا التحليل الصوري، نجد لدى أرسطو تحليلاً آخر لا يهتم فيه بتأليف القول وصورته فقط، ولكن بمادته أيضاً. وتجلّى اهتمام أرسطو بمادة القول في عنايته بمسألتين مهمتين:

١ ـ بعلاقة مادة القول يتحقق الإقناع تصديق (أو تكذيب) قول متعلق بموضوع ما، يقوله قائل ما، لمتلق ما (أو لمجموعة من المتلقين)، وفي مقام ما.

٢ ـ بكيفية صوغ مادة القول ونظمها بما يجعل منها قولاً بليغاً وممتعاً ومؤثراً في المقال له.

سنسمي هذا التحليل الجديد، لتمييزه عن التحليل الصوري السابق، تحليلاً **أرسطياً تداولياً.**

---

(٤٠) Ibid., Book V, 5, 134 a 26-135 a 24.

٢ ـ تحليل القول تداولياً

يمكن من الناحية النظرية أن نميز في هذا التحليل، كما فعلنا بالنسبة للتحليل الصوري، بين مستويين.

أ ـ مستوى يسعى التحليل فيه إلى تقنين عملية تقويم الأقوال تداولياً، وبالتالي الكشف عن مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تتأسس مشروعيتها على اعتبارات تداولية (اعتبارات متعلقة بالمستدل وبالمستدل له وبمقام الاستدلال)، وليس فقط على اعتبارات صورية (اعتبارات متعلقة بعلاقات صورية وحسابية بين مقدمة أو مقدمات الاستدلال ونتيجته). ويشكل عرض هذه القواعد الاستدلالية التداولية جوهر العمل الجدلي والخطابي الأرسطي، وسنعرض لها بتفصيل في الباب الثاني من هذا البحث.

ب ـ مستوى يسعى فيه التحليل إلى تقنين عملية إجادة القول وتحسينه، كتابة وإلقاء، وبالتالي الكشف عن مجموعة من القواعد يَرْفَعُ احترامُها مِنْ قِيمةِ الأسلوب ويَجْعَلُه فصيحاً وبليغاً ومُؤثِّراً. وتتأسس هذه القواعد على اعتبارات تداولية أيضاً (اعتبار علاقة القول بصاحبه، وبموضوعه ومرجعه، وبالمقال له وبمقامه)، وبالتالي يمكن أن نسمي هذه القواعد قواعد الإبلاغ التداولية. ولن نهتم هنا من قواعد الإبلاغ التداولية هذه إلا بما نعتقده وطيد الصلة بمسألة تحديد الدلالة بصفة عامة ودلالة المفرد (= الاسم) بصفة خاصة.

يُمَيِّزُ أرسطو في استعمال الأسماء وتداولها بين:

١) استعمال الاسم الواحد للدلالة على مسميات مختلفة (الاشتراك والإجمال).

٢) استعمال الأسماء المختلفة للدلالة على مسمى واحد (الترادف والتكافؤ).

وإذا كان أرسطو حازماً في رفض الاشتراك والإجمال والمناداة بالدقة والضبط في استعمال الألفاظ المشتركة والتراكيب المجملة[٤١]، فإنه يبدو أقل حزماً، بل أكثر اعتباراً للاستعمال أو التوظيف الطبيعي والعادي للأسماء المختلفة في الدلالة على المسمى الواحد. ويظهر هذا الاستعمال الطبيعي من خلال مستويين متميزين:

١ ـ مستوى استعمال الترادف.

٢ ـ مستوى استعمال الاستعارة.

استعمال الترادف

لعل أهم مشكلة تطرحها ظاهرة الترادف هي: «هل تتساوى الألفاظ المترادفة تساوياً تاماً ومطلقاً في دلالتها على المسمى الواحد؟».

للإجابة عن هذا التساؤل، نعتقد أنه لا بد من التمييز بين وجهين في دلالة الألفاظ بصفة عامة والألفاظ المترادفة بصفة خاصة: الوجه الإحالي (Dénotation) والوجه التنبيهي أو الإيمائي (Connotation).

---

(٤١) عن رفض الاشتراك (Homonymie) والإجمال (Amphibolie) انظر: Aristotle, *Les Réfutations sophistiques*, 4, 165 b 30-35; 4, 166 a 1-7 14-20; 6 168 a 30-34, and 17, 175 b 15-38.

١ ـ **الوجه الإحالي**(٤٢)، ويمكن أن نسميه بوجه التسمية، وهو وجه يُهْتَمُّ فيه بالعلاقة بين الألفاظ المترادفة ومسماها من حيث الاصطلاحُ والوَضْعُ فقط دون اعتبار أي شيء آخر، وعليه تكون الألفاظ المترادفة، من هذا الوجه، متساوية تساوياً تاماً ومُطلقاً؛ وذلك بسبب وحدة مسماها (Le Référent)، وبالتالي كان كل مرادف من مجموعة من المرادفات يَسُدُّ مَسَدَّ الآخَر وَيَنُوبُ عَنْهُ.

إن القوة الإحالية إذن واحدة بالنسبة للألفاظ المترادفة.

٢ ـ **الوجه التنبيهي أو الإيمائي**(٤٣)، وهو وجه تدل به الألفاظ عامة والمترادفات خاصة لا على المسمى فقط، ولكن أيضاً على **مجموعة من القيم الدلالية** غير القيمة الإحالية. بعبارة أخرى إن اللفظ وإن كان يسمى مسمى ما، فهو أيضاً ينبه إلى مجموعة من المداليل ويومئ إليها. وعليه، فالألفاظ المترادفة وإن كانت متساوية من حيث قيمتها الإحالية، فقد تختلف من حيث القيمة التنبيهية والإيمائية.

لقد كان أرسطو واعياً باختلاف الألفاظ المترادفة، وخصوصاً اختلافها جمالاً وقبحاً، والمتكلم مدعو لاختيار

---

(٤٢) إحالة اسم ما هو مسماه بجميع صفاته وسماته، وتتحقق الإحالة أساساً بالتعيين بواسطة الإشارة (Le Désignation).

(٤٣) حول أهمية الدلالة التنبيهية أو الإيمائية، انظر: Umberto Eco, *La Structure absente: Introduction à la recherche sémiotique*, trad. de l'italien par Uccio Esposito-Torrigiani (Paris: Mercure de France, 1972), p. 91.

وحول أصناف هذه الدلالة ومستوياتها، انظر: Catherine Kerbrat-Orecchioni, *La Connotation* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1978), pp. 91-92.

المرادف الأجمل أو الأقبح حسب غايته من كلامه وقصده(٤٤).

يمكن أن نعتبر الترادف، من هذه الناحية، **سلم قيم في التسمية**(٤٥)، تتمايز درجاته وتختلف بتمايز القيم الدلالية المضافة للقيمة الإحالية، بحيث يكون اختيار مرادف من مجموعة من الألفاظ المترادفة، أي اختيار درجة من درجات سلم الترادف، **تابعاً** لمجموعة من الاعتبارات التداولية. وينصح أرسطو المتكلم، مثلاً، باختيار **أجمل** المترادفات إن كان **يقصد** الإعلاء من شأن المسمى (أي اختيار أعلى درجات سلم الترادف)، وباختيار **أقبح** المترادفات إن كان **يقصد** التنقيص من شأنه (أي اختيار أخس الدرجات).

نستطيع الآن، بعد التمييز بين المستوى الإحالي، والمستوى التنبيهي في دلالة الألفاظ المترادفة، أن نجيب عن تساؤلنا السابق بالقول:

إن المترادفات متساوية تساوياً تاماً ومطلقاً من حيث قوتها الإحالية، ومختلفة من حيث قوتها التنبيهية، واستعمال مرادف من المترادفات تُحَدِّدُهُ وَتَشْرُطُه اعتباراتٌ تداوليةٌ. ولما كان استعمال اللفظ، طبيعياً، استعمالاً له في دلالته الإحالية ودلالته الإيمائية أيضاً، فيمكن أن نستخلص:

١) أن استعمال الترادف وسيلةٌ حجاجيةٌ.

٢) أن تعريف لفظ بما يرادفه، وهو نوع من أنواع

---

(٤٤) Aristote, *La Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour (Paris: Les Belles lettres, 1960), Book III, 2, 1405 b 7-15.

(٤٥) نقصد بالسلم هنا مجرد تراتب في جمال الأسماء أو في قبحها.

التعريف الاسمي، أي تعريف درجة من درجات سلم الترادف بدرجة أخرى، **مسلك تداولي في التعريف**(٤٦).

٣) أن استعمال المترادف في دلالته الإحالية الخالصة والوحيدة مُمْتَنِعٌ طبيعياً، ولا يمكن أن يتحقق إلا على مستوى اهتمام صُوري يَفْتَرِضُ غياب السامع، سامع اللفظ ومقامِ التلفظ ومجالِه، بل غيابِ اللافظ والقائل نفسه.

استعمال الاستعارة

إن الاقتصار على استعمال الألفاظ في دلالتها الحقيقية، وإن كان يجعل القول واضحاً جلياً، فإنه يتركه سُوقِّياً ومُبْتَذَلاً، وكي يَسْمُوَ وَيَجُودَ لا مناص من استعمال المجاز أيضاً(٤٧). إن استعمال المجاز يَرْفَعُ القَولَ عن السوقية والابتذال بما يُضْفِيه عليه من الْتبَاس أو غُمُوضٍ نسبي يُمْتِعُ المخاطَبَ ويُفِيدُه بعد انجلائه وانكشافه(٤٨). وعليه فليس الوضوحُ التَّام شرطاً ضرورياً من الناحية التداولية، بل الواقِعُ تداولياً هو هذا الغموضُ

---

(٤٦) إن التعريف بالمرادف تركيز على القيمة التنبيهية المصاحبة له، وبالتالي محاولة لجعلها حاضرة في ذهن المعرف له، ومن ثمة **توجيه وتأثير** في المخاطب.

(٤٧) يقول أرسطو: «وجودة العبارة في أن تكون واضحة غير مبتذلة. فالعبارة المؤلفة من الأسماء الأصلية [الألفاظ ذات الدلالة الحقيقية] هي أوضح العبارات، ولكنها مبتذلة... أما العبارة السامية الخالية من السوقية فهي التي تستخدم ألفاظاً غير مألوفة. وأعني بالألفاظ غير المألوفة: الغريب والمستعار... وكل ما بَعُد عن الاستعمال... فالغريب والاستعارة.... تنأى بالعبارة عن السوقية والابتذال». انظر: أرسطوطاليس، **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، ص ١٢٢ ـ ١٢٤ حيث يعتبر أيضاً **الغرابة والاستعارة** سببين من أسباب الإمتاع.

(٤٨) Aristote, *La Rhétorique*, Book III, 11, 1412 a 18-21.

النسبيُّ نفسه، ذلك **أننا نستخدم دائماً الاستعارة في حديثنا وحوارنا**[٤٩].

يعرف أرسطو الاستعارة بأنها «نقل اسم شيء إلى شيء آخر. فإما أن ينقل من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى الجنس أو من نوع إلى نوع، أو ينقل بطريق المناسبة»[٥٠]. فهناك إذن أربعة أنواع من النقل الاستعاري:

١ ـ نقل اسم الجنس إلى النوع

إذا كان المسمى نوعاً ينتمي إلى جنس من الأجناس، فيمكننا من جهة الاستعارة أن نسمي وندل على ذلك النوع باسم جنسه، كأن ندل على «الرسو» بـ «الوقوف» في قولنا الاستعاري: «هذه سفينة قد وقفت»، لأن «الوقوف» جنس لـ «الرُّسُوِّ».

٢ ـ نقل اسم النوع إلى الجنس

إذا كان المسمى جنساً له أنواع، فيمكننا من جهة الاستعارة، أن نسمي وندل على ذلك الجنس باسم نوع من أنواعه، كأن ندل مثلاً على «الكثرة» بـ «عشرة آلاف» في قولنا الاستعاري: «أما لقد فعل أوديسيون عشرة آلاف مكرمة»، فالمقصود من هذا القول هو أن أوديسيون فعل مكارم «كثيرة».

---

(٤٩) يقول أرسطو: «On Converse toujours en moyen des métaphores, des mots propres, des mots usuels». (Ibid., Book III, 2, 1404 b 33-34).

(٥٠) أرسطوطاليس، **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، ص ١١٦. وتعتبر نظرية أرسطو في الاستعارة من «النظريات المقارنة» (Comparison Theories). انظر مناقشة لها في: J. Searle, «Metaphor,» in: Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1979), p. 99.

٣ ـ نقل اسم نوع إلى نوع آخر

إذا كان المسمى نوعاً ينتمي إلى جنس من الأجناس فيمكننا من جهة الاستعارة أن نسمي وندل على ذلك النوع باسم نوع آخر يشاركه الجنس نفسه، كأن نسمي مثلاً «الاستجداء» «التماساً» أو «الالتماس» «استجداءً»، لأن «الاستجداء» و«الالتماس» نوعان لجنس واحد هو «الطلب».

٤ ـ النقل بطريقة المناسبة

يقول أرسطو: «أقول إن هناك مناسبة إذا كانت نسبة الاسم الثاني إلى الأول كنسبة الرابع إلى الثالث، فيصح عندئذ أن يستعمل الرابع بدلاً من الثاني، والثاني بدلاً من الرابع»، كأن نسمي مثلاً «المساء» «شيخوخة النهار»، وندل على «الشيخوخة» بـ «مساء النهار»، لأن نسبة الشيخوخة (الاسم الثاني) إلى «العمر» (الاسم الأول) مشابهة لنسبة «المساء» (الاسم الرابع) إلى «النهار» (الاسم الثالث).

إن ما يهمنا، في هذا المقام، من موقف أرسطو من الاستعارة ومن مقاصد استعمالها، هو إشاراته إلى القيمة التداولية والحجاجية التي يكتسبها استعمالها وتوظيفها: فلنرفع من قيمة المسمى، يقول أرسطو(٥١)، ينبغي أن نستعير له اسم النوع الرفيع الذي يشاركه جنسه، ولنحط من قيمة المسمى ينبغي أن نستعير له اسم النوع المنحط الذي يشاركه جنسه.

لما كان استعمال الاستعارة إنابة اسم عن اسم آخر،

(٥١) Aristote, *La Rhétorique*, Book III, 2, 1405 a 14 sqq.

فيمكننا اعتبار هذه الإنابة بياناً للاسم المناب عنه (المستعار له)، وبالتالي هو مسلك تداولي في التعريف لا يشترط إطلاقاً شروط التعريف والرسم السابقة[(٥٢)].

نجد عند أرسطو، إذن، على مستوى التحليل التداولي، مسلكين جديدين في التعريف، التعريف بالترادف، والتعريف بالاستعارة، لا يتوخيان إثبات التساوي والمماثلة بين «التعريف» و«المعرف» بقدر ما يحققان التأثير في المعرّف له (المخاطب)، وإفادته وإمتاعه.

٣ ـ كيفية توظيف النصوص القانونية

ـ كيف ينبغي أن نتعامل مع نصوص القانون؟

ـ ما السبل التي ينبغي أن تُسْلَكَ لتحديد دلالة نص من النصوص القانونية؟

ينظر أرسطو إلى «القول القانوني» نظرة تداولية[(٥٣)]، فالنص القانوني لا يخلو من أن يكون دليلاً لنا أو دليلاً علينا، وبالتالي سيختلف التعامل معه باختلاف تقويمنا له.

---

(٥٢) إن العلاقة التي يثبتها الحد والرسم علاقة مماثلة (Indentité)، أما العلاقة التي يثبتها التعريف الاستعاري فهي علاقة مشابهة (Analogie) فقط. وفرق كبير بين العلاقتين، فإن كانت علاقة المماثلة، مثلاً، متعدية، فإن علاقة المشابهة غير متعدية.

(٥٣) اهتم أرسطو بالقول القانوني في إطار اهتمامي الخطابي، فالخطابة عنده ثلاثة أنواع: خطابة استشارية (Le Genre délibé ratif) وخطابة أدبية أو استحسانية أو بيانية (Le Genre épidictique, laudatif, d'apparât) وخطابة قانونية أو شرعية (Le Genre judiciaire) وموضوع الخطابة الشرعية، والخطابة بصفة عامة، هو اكتشاف الآليات التي بواسطتها يتم الإقناع داخل المحاكم. انظر: Ibid., Book I, 2, 1355 b 25; Book I, 3, 1358 b; Book I, 10, 1368 b, and Book III, 15, 1375 a 24-25.

١) النص القانوني دليل لنا

إذا كانت دلالة النص القانوني دلالة تُحقِّقُ غَرضنا، فينبغي في المقام التخاطبي القانوني (المقام القضائي)(٥٤)، أن نُلِحَّ على ضرورة العمل بمقتضاها.

أ) بأن نبين أن ترك العمل بمقتضاها تجاهلٌ لوجود النص، بل إقرار بعدم وجوده، لأن عدم العمل بنص قانوني موجود لا يختلف في شيء عن ادعاءِ غيابِهِ(٥٥).

ب) بأن نبين أن محاولة تجاوزه إلى ما يفترض أنه أَحْكَمُ وَأَعْدَلُ منه، أمرٌ يمنعه القانون نفسه(٥٦).

٢) النص القانوني دليل علينا

إذا كانت دلالة النص القانوني لا تحقق غرضنا، فيلزمنا في المقام القضائي، أن نلح على ضرورة ترك العمل بمقتضاها:

ج) بأن نبين أن النص يعارض العرف أو المصلحة أو العدل. ولما كانت النصوص القانونية أقوالاً متغيرة وغير مستقرة (تتغير بتغير المشرعين)، وكانت الأعراف والمصالح ثابتة مستقرة، وجب تقديمها على النصوص القانونية والعمل بها(٥٧).

---

(٥٤) نقصد بالمقام القضائي الذي يكون فيه تعارض بين أطروحتين (أطروحة المدعي ـ المتهم وأطروحة المدعى عليه ـ المتهم) يحسمه القاضي والحاكم بالاعتماد على نص (أو مجموعة) من النصوص القانونية.

(٥٥) Ibid., Book III, 15, 1375 b 19.

(٥٦) Ibid., Book III, 15, 1375 b 23-24.

(٥٧) Ibid., Book III, 15, 1375 a 29 sqq.

د) بأن نبين أن النص متناقض[٥٨].

هـ) بأن نبين أن النص متعارض مع نص قانوني آخر، وبالتالي يمكن تقديم النص المعارض، خصوصاً إن كان دليلاً لنا[٥٩].

و) بأن نبين أن النص ملتبس، وفي هذه الحالة ينبغي تأويل النص بما يجعله دليلاً لنا[٦٠].

ز) بأن نبين أن الأسباب التي اقتضت تشريع النص لم تعد قائمة، وبالتالي وجب ترك العمل به[٦١].

إن نظرة متفحصة إلى التعليمات السابقة (أ) ـ (ز) التي ينصح بها أرسطو في التعامل مع النصوص القانونية، قد تكشف عن **جملة من المبادئ في تحليل الخطاب القانوني**. وليس من الضروري أن تكون هذه المبادئ متسقة في ما بينها، بمعنى أن تطبيق مبدأ منها قد يؤدي إلى حكم مخالف للحكم الذي قد يؤدي إليه تطبيق مبدأ آخر، يظهر هذا مثلاً حينما نقارن بين التعليم (ب) والتعليم (ج).

فـ (ب) يتأسس على المبدأ التالي: «أن المشرع أحكم قاض وأعدل حاكم، وبالتالي وجب الرجوع إلى خطابه في القضاء والحكم».

أما (ج) فيتأسس على مبدأ آخر يمكن صوغه بالشكل التالي،

---

(٥٨) Ibid., Book III, 15, 1375 b 8.

(٥٩) Ibid., Book III, 15, 1375 b 8.

(٦٠) Ibid., Book III, 15, 1375 b 11-12.

(٦١) Ibid., Book III, 15, 1375 b 13 sqq.

إذا ما اعتبرنا العرف فقه: «أن **العرف** أحكم قاض وأعدل حاكم، وبالتالي وجب الرجوع إليه في القضاء والحكم».

وواضح أن تطبيق المبدأ الأول يمنع تجاوز النص القانوني، وتطبيق المبدأ الثاني يقر بإمكانية تجاوزه.

نستطيع القول إذن إن مبادئ تحليل الخطاب القانوني، المؤسسة لتعليمات أرسطو في كيفية التعامل مع النصوص القانونية، إمكانات لتسخير نص واحد في اتجاهات مختلفة ومتباينة، تسخيراً يُحَدِّده المجالُ التداولي الذي يوجَدُ فيه المسخِّر (أي المدافع أو المتهم). ونعتقد من جهة ثانية، أن الخطابة الرومانية، وخصوصاً الشرعية، كانت المحاولة الأولى للكشف عن هذه المبادئ وصياغتها. وهو الأمر الذي سيظهر لنا في لاحقاً (البند الثالث).

ثانياً: السيمياء الرواقية

يميز مؤرخو الفلسفة، في تطور الاتجاه الرواقي وتاريخه، بين فترات ثلاثة(٦٢)، أهمها الفترة القديمة، فترة التأصيل

---

(٦٢) تغطي «الرواقية» مدة زمانية تتعدى الخمسة قرون، تبتدئ من القرن الثالث ق.م. وتقسم هذه المدة إلى ثلاث فترات: **الفترة القديمة** وتبتدئ من سنة ٣٠٠ ق.م تاريخ تأسيس زينون لمدرسة الرواق. ومن ممثليها بالإضافة إلى زينون ـ كليانط (Cléanthe) (٢٣٢ ـ ٣١٢ ق.م.)، وكريسيب. **الفترة الوسطى**، ومن ممثليها (Panétuis, Posidonuis) في القرن الأول ق.م. **الفترة المتأخرة**، فترة الإمبراطورية الرومانية، ومن ممثليها سنيكا، وإبكتيت ومارك أوريل. حول مميزات هذه الفترات، انظر: E. Bréhier, «Introduction à l'étude du stoïcism,» dans: *Les Stoïciens*, textes traduits [du grec et du latin] par Emile Bréhier; édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, bibliothèque de la Pléiade; 156 ([Paris]: Gallimard, 1978), pp. lvi-lxvt.

والإبداع، ويمثلها، كمؤسس أول (Zenon de Cittium) ٣٣٢ ـ ٢٦٢ ق.م، وكمؤسس ثانٍ (Chrysippe) ٢٧٧ ـ ٢٠٤ ق.م. وقد غطى الاهتمام الفلسفي الرواقي مجالات ثلاثة هي الطبيعة والأخلاق والمنطق[٦٣]. ولن نعمل في هذا الفصل على بيان الدعاوى الطبيعية والخلقية والمنطقية الرواقية، ولكن سنسعى فقط إلى محاولة تلمس الإشكالات السيميائية التي عالجتها الرواقية والحلول التي قدمتها لها[٦٤].

تناولت الرواقية المسائل السيميائية في إطار اهتمامها المنطقي، فالمنطق، عند الرواقية، ينقسم إلى مبحثين: مبحث الخطابة، ومبحث الجدل[٦٥].

مبحث الخطابة

تعتبر الرواقية الخطابة علماً يهتم ببلاغة القول وحُسنه[٦٦]، ومَيَّزَتْ فيها بين ثلاثة أنواع[٦٧]، خطابة استشارية (Déliberative)،

---

(٦٣) تُشبّه الرواقية الفلسفية بكائن حي يشكّل المنطق عظامه والطبيعة لحمه والأخلاق روحه. انظر مثلاً: Robert Blanché, *La Logique et son histoire: d'Aristote à Russell*, collection U (Paris: A. Colin, 1970), pp. 97-119; William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1964), pp. 138-159, and Diogène Laérce, «Vies et Opinions des philosophes,» Livre VII, I, p. 39 sqq., dans: *Les Stoïciens*, p. 29.

(٦٤) أهم مصدر يعتمد في معرفة دعاوى الرواقية ديوجين اللايرتي وكتابه السابع من **حياة الفلاسفة وآراؤهم** (*Vies et Opinions des philosophes*) وهو كتاب صنف في القرن الثالث الميلادي. وسنرمز له بـ: D. L., Book VII.

(٦٥) D. L., Book VII, I, 39.

(٦٦) Ibid., Book VII, I, 42.

(٦٧) Ibid., Book VII, I, 42.

وخطابة شرعية (Judiciaire)، وخطابة استحسانية (Laudative)، وميزت في عمليات تحقيق الخطاب بين عملية الإبداع (l'invention) وعملية الإلقاء (l'élocution) وعملية النظم (l'ordre) وعملية التأثير في السامع (l'action sur l'auditeur)[٦٨]، وميزت في الخطاب بين فقرات أربعة هي المقدمة أو الخطبة (Prologue) والسرد (Récit) والأبطال (Réfutation) والخاتمة (Epilogue)[٦٩]. على أن أهم مسألة ينبغي تسجيلها هنا، هي استهجان الرواقية للمُحَسِّنَاتِ البديعية التي قد تُغِرُّ السامع وتُمَوِّهُ عليه[٧٠].

مبحث الجدل

يتناول الجدل الرواقي قضايا تنتمي إلى ميادين «المنطق» و«نظرية المعرفة» و«النحو» و«اللسانيات»[٧١]، وقسّمته الرواقية إلى قسمين:

- **قسم يتعلق بالمداليل** (Les Choses signifiées, lekta)، وتناولت فيه قضايا معرفية (نظرية التصور Théorie de la représentation, Phantasia) وقضايا منطقية (المركبات الناقصة والمركبات التامة، أنواع القضايا البسيطة والمركبة وأصنافها، أضرب الاستدلال).

---

(٦٨) Ibid., Book VII, I, 43.

(٦٩) Ibid.

(٧٠) Françoise Caujolle-Zaslawsky, «Le Style stoïcien et la paremphasis,» papier présenté à: *Les Stoïciens et leur logique: Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1978), p. 429.

(٧١) Kneale and Kneale, *The Development of Logic*, p. 139.

- **قسم يتعلق بالدوال** (Les Choses signifiantes, Lexis)، وتناولت فيه مسائل نحوية (مكونات القول وتحديداتها) ومسائل بيانية وبلاغية (مزايا الخطاب ومناقصه).

وسنحاول عرض الموقف السيميائي الرواقي من خلال محاور وإشكالات سيميائية، نعتقد أن التعرف إلى مواقف الرواقية، وإلى الحلول التي قدمتها لها، يساعد كثيراً:

١ ـ في التقرب من النظرية السيميائية الرواقية ومحاولة إعادة تركيبها.

٢ ـ في تبين خصوصية تلك النظرية في مقابل السيمياء الأرسطية.

وقد اخترنا من الإشكالات السيميائية ما نعتقد أن باستطاعتنا، على ضوء ما هو متوافر لنا من تراث للرواقية، ومن تراث حول الرواقية، الوقوف على رأي الرواقية فيه، وحصرنا تلك الإشكالات في أربعة:

١ ـ دلالة المفرد ودلالة المركب.

٢ ـ انفتاح الخطاب وغموضه وظاهرة الاقتضاء.

٣ ـ علاقة الفهم بالاستدلال.

٤ ـ القضية المعيارية (الشرعية) ودلالتها.

١ ـ دلالة المفرد ودلالة المركب

اهتمت الرواقية بالدوال على مستويين، مستوى اللفظ المفرد ومستوى القول المركب، تاماً كان أم ناقصاً.

دلالة المفرد[٧٢]

تنقسم المفردات، باعتبارها أجزاء القول ومكوّناته، إلى خمس مجموعات:

١) **الاسم العام** (Le nom commun)[٧٣]، وهو المفرد الذي يشير إلى صفة مشتركة أو عامة (Qualité commune) مثل لفظي «إنسان» و«حصان» وليس لهذه الأسماء من وجود سوى الوجود الذهني، إذ الرواقية اسمية النزعة.

٢) **الاسم الخاص**، أو اسم العلم (Le nom propre)، وهو المفرد الذي يشير إلى صفة عين (Qualité particullière) مثل لفظي «ديوجين» و«سقراط». إن الأسماء، عند الرواقيين، تدل على الصفات، حتى إن كانت أسماء أعلام، ويفيد التحليل الاشتقاقي بيان تلك الصفات وتبيينها.

٣) **الفعل** (Le Verbe)، ونجد عند الرواقيين تحديدين له:

ـ «الجزء من القول الذي يشير إلى محمول بدون موضوع».

ـ «جزء من القول، غير معرب (non declinable) يشير إلى المربوط بشيء آخر أو بعدة أشياء أخرى».

٤) «**الحرف** (l'article)، وهو مفرد معرب يحدد جنس الأسماء وكَمَّها، مثل أدوات التعريف: «Le», «La», «Les» .

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣ وما بعدها، و D. L., Book VII, I, 56-58.

(٧٣) Kneale and Kneale, Ibid., p. 144 sqq; D. L., Book VII, I, 63 sqq, et Claude Imbert, «Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancient,» papier présenté à: *Les Stoïciens et leur logique: Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, pp. 223-250.

٥) **الرابط** (La Conjonction)، وهو مفرد غير معرب، يفيد الربط بين أجزاء القول ومكوناته.

يدل المفرد، إذن على صفة جنس أو صفة عين او محمول أو جنس الاسم وكمه، أو الربط.

دلالة المركب

يدل المركب على «محتوى التصور العقلي». ويكون التعبير عن ذلك المحتوى تعبيراً تاماً إذا تم بواسطة «القضية»، أو بواسطة «الاستدلال»، ويكون ناقصاً إذا وردت المحاميل فقط. وميزت الرواقية في «القضية» بين تسعة أنواع أهمها:

ـ **القضية الخبرية** (Axiomata)، وهي القضية التي تتضمن محتوىً خبرياً يحتمل الصدق أو الكذب. وميزت فيها بين القضية الخبرية البسيطة والقضية الخبرية المركبة. ويلخص الجدول الرقم (٢ ـ ٢) التحليل الرواقي لهما:

الجدول الرقم (٢ ـ ٢)
القضية الخبرية

المركبة	التفاضلية	حيث العلاقة مفاضلة بين قضيتين
	السببية	حيث العلاقة علاقة سببية، فالقضية الأولى سبب للقضية الثانية.
	الفصلية	حيث الرابط القضوى هو رابط الفصل التخييري «إما... وإما...»
	الوصلية	حيث الرابط القضوى رابط الوصل.
	الشرطية «الإينية»	حيث الرابط بين القضيتين يدل على أن القضية الثانية تابعة للأولى وأن الأولى متحققة بالفعل، وحرف الرابط هو «بما أن» « ».
	الشرطية	حيث الرابط القضوى رابط الشرط: «إذا... ف...»

يتبع

تابــع

البسيطة	النكرة	مثالها «شخص ما يتجول»، أي حيث الموضوع «نكرة».
	المعرفة	مثالها «هذا يتجول» أي حيث يكون الموضوع «معرفة».
	الموجبة	مثالها «ديون يتجول».
	المعدولة	مثالها «هذا لا إنساني» حيث يتعلق النفي بالمحمول.
	السالبة الكلية	مثالها «لا أحد يتجول» حيث يتعلق النفي بالموضوع لا بالقضية.
	السالبة	مثالها «ليس الوقت نهاراً» وميز الرواقيون بين نوعين من القضايا السالبة: القضية السالبة والقضية مزدوجة السلب « » وهي بمثابة الموجبة.

المصدر: استخلصناه من: D. L., Book VII, I, 68-73.

قدمت الرواقية تحليلها للمفرد وتحليلها للمركب كمبحثين متمايزين، ويؤكد هذان التحليلان، بالرغم من تكاملهما، استحالة حصر تأويل الخطاب في الدلالة المعجمية لأجزائه، فللألفاظ دور في التعبير عن الفكر، باعتبارها دوالَّ (Semainon)، والخطاب وحده هو الدال دلالة تامة (Semantikos)[٧٤]. وعليه فإن التعبير التام عن محتوى التصور العقلي يتم بفضل نوع من الأنواع القضوية السابقة، تشكل مظهره الخارجي، و«لا يمكن لأي محتوى تمثلي أن يقدم بدون صورته الخطابية التي تشكل شاهده الموضوعي»[٧٥]. فالصورة الخطابية هي وحدها القمينة بإبلاغ التمثل العقلي والقادرة على ذلك، وكي يتم لها ذلك، على الوجه الأحسن، يجب أن تكون محكمة، ويتجلى

(٧٤) Imbert, Ibid., p. 236.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

إحكامها في مزايا حصرها الرواقيون في خمسة[٧٦]:

La Grécité أن يكون الخطاب فصيحاً لا عجمة فيه (Barbarisme).

La Clareté أن يكون واضحاً.

La Briévité أن يكون موجزاً.

La Convenance أن يكون موافقاً لمقتضى الحال.

La Construction أن يكون سليم التركيب غير مختل (Solécisme).

إن القول بأسبقية التمثل وأولويته يعني أسبقية المركب باعتباره تعبيراً وشهادة عن التمثل، ولعل هذا ما يؤسس الطابع القضوي للاهتمام المنطقي الرواقي.

يجرنا الحديث عن التحليل السيميائي الرواقي المزدوج، تحليل المفرد وتحليل المركب، إلى إثارة أو طرح تساؤل يمس القدرة المعرفية المتعلقة بالمفرد والمركب: فهل تميز الرواقية، كما تميز الأرسطية، بين التصور والتصديق، بين المعرفة والعلم؟ ونعتقد أن الإجابة عن هذا التساؤل تؤكد أسبقية المركب في التفكير الرواقي.

إن «العلم» عند الرواقيين، «فهم لا يتغير (ثابت)، أو هو تهيُّؤ (استعداد) لقبول التمثلات لا يقلقه أي استدلال»[٧٧]. والفكر الحائر والمتقلب هو «الذي تتبدل ظنونه بحسب

---

(٧٦) D. L., Book VII, I, 59.

(٧٧) Ibid., Book VII, I, 47.

الظواهر»[٧٨]، وهو بذلك لا يخضع إلا للأوهام (Phantasia cataleptiques)[٧٩]. فالعلم إذن، الفهم الثابت والمستقر للتصورات المطابقة للواقع، والطريق الموصل إلى هذه التصورات هو الاستدلال. يقول «ديوجين اللايريتسي»: «تبين نظرية الأقيسة... كيفية البرهنة على ما يفيد في تعديل الأحكام.... إنها تظهر استقرار التصور»[٨٠]. وثابته، بعبارات أخرى، يهدف الاستدلال إلى أمرين: تصحيح الأحكام وتعديلها من جهة، وبيان استقرار التصورات وثباتها من جهة ثانية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التعريف لن يفيد التصور أو المعرفة، كما هو الشأن عند أرسطو، وإنما سيكون «شرحاً» للمعرف أو «تحليلاً» له وبياناً لأنواعه المباشرة، بواسطة «القسمة الثنائية» الأفلاطونية[٨١]. وحديث الرواقيين عن التعريف، والرسم، والجنس، والنوع، وجنس الأجناس، ونوع الأنواع، والقسمة الثنائية، يوجد ضمن نظريتهم في اللغة، لا ضمن نظريتهم في التصورات، وهذا كافٍ، في نظرنا، لاستنتاج خصوصية الموقف الرواقي من التعريف والتصور. إن التعريف، عند الرواقيين، لا يدل على ماهية المعرف، ولكنه «خطاب يطابق المعرف مطابقة تامة عن طريق تحليله»[٨٢]، أو هو «شرح للمعرف»، وإن ذكرت صفات المعرف العامة وحدها كان التعريف رسماً.

---

(٧٨) *Les Stoïciens*, preface, p. xxii.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) D. L., Book VII, I, 45.

(٨١) D. L., Book VII, I, 60.

(٨٢) المصدر نفسه.

٢ ـ انفتاح الخطاب وغموضه وظاهرة الاقتضاء

تشير المصادر التي عرضت لآراء الرواقيين وأقوالهم، إلى أن الرواقية تعتبر اللّبس طبيعة من الطبائع الجوهرية للغة[٨٣]، ويقال إن كريسيب (Chrysippe) خصص سبع مصنفات لظاهرة الغموض والاشتراك (Les Amphibolies)[٨٤]، ويذكر Aulu-Gelle[٨٥] دعوى لكريسيب تقرر أن كل لفظ من الألفاظ غامض من حيث طبيعته:

وبالتالي فإن فهم اللفظ يقتضي الاحتفاظ بإفادة من إفاداته المتعددة، وإلغاء الأخرى، وهذا هو التأويل، وبعبارة أخرى إذا كانت الرواقية تقول بالغموض الجوهري للغة، فإنها تقول بذلك بضرورة التأويل في الفهم. ويتجلّى غموض الخطاب وانفتاحه على مستوى المفردات وعلى مستوى المركبات.

انفتاح المفرد

تسمى الرواقية الدلالة المباشرة للفظ «Emphasis» والدلالة المقتضاة أو غير المباشرة «Paremphasis»، وهي التي سميت عند اللاتين بالدلالة المصاحبة «Consignificaré»، أو الدلالة الظاهرة «Simulsignificare»[٨٦]. وكل لفظ له دلالته المباشرة

---

(٨٣) Caujolle-Zaslawsky, «Le Style stoïcien et la paremphasis,» p. 441.

(٨٤) Pierre Pachet, «L'impératif stoïcien,» papier présenté à: *Les Stoïciens et leur logique: Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, p. 364.

(٨٥) Imbert, «Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancient,» p. 236.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

ودلالته غير المباشرة، وقد تكون هذه الأخيرة خفية وغامضة، بحيث تتعدد الأفهام.

وكمثال للدلالة غير المباشرة الواضحة، دلالة «الأب» على «الذرية» و«الوطء» فالمسمى «أب» لا بد من أن يكون أباً (أو كان أباً) لولد على الأقل (ذرية)، ولا بد من أن يكون جامع امرأة (مرة واحدة) على الأقل (الوطء)، فـ «الأب» يدل دلالة غير مباشرة على «من له ذرية» وعلى «من وطأ امرأة».

وقد حاولت الرواقية توظيف اقتضاء المفردات وانفتاحها، بحيث عملت على **طمس** اقتضاءات لفظ معين وإبعادها من جهة، **وخلق** اقتضاءات جديدة تخدم دعاواها الفلسفية والخلقية. من هنا خصوصية **الأسلوب الرواقي**، فهو أسلوب يرفض مجاراة معاني الألفاظ (أو بعضها) المتعارف عليها، وأسلوب يجعل الألفاظ (أو بعضها) تفيد معاني جديدة[٨٧].

انفتاح المركب

تسمى الرواقية ما يقتضيه الخطاب من دلالة ضمنية «Synemphasis» ويعرفها سكيتوس أمبريقوس بقوله: «الفعل الذي يومئ إلى شيء آخر في نفس الوقت»[٨٨].

ومثل هذه الدلالة الإيمائية أو التنبيهية، قول القائل: «أحب فلانة»، فإن قوله هذا يقتضي أن المحبوبة جميلة وشابة، لأن لا أحد يحب العجوزة القبيحة.

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

إن افتتاح الخطاب، على مستوى المفرد وعلى مستوى المركب، ظاهرة تتيح حرية كبيرة في التأويل وفي تبرير الدعاوى الفلسفية للمذهب، وقد وظفت الرواقية ظاهرة الاقتضاء في ذلك، خصوصاً أن دعاواها لم تكن جديدة، «إنما الجديد كانت إعادة تنظيمها وتنسيقها داخل كُلّ يَقومُ على بعض القضايا الأساس»[٨٩]. لقد كانت الرواقية «تركيباً وتكييفاً وتوفيقاً لمادة استمدها الرواقيون من الدعاوى الفلسفية والدينية القديمة، واعتبروها قابلة للاستعمال في حضارتهم الجديدة». ولا تكمن أصالة الرواقية في «إبداع دعاوى فلسفية جديدة، ولكن في توظيف دعاوى قديمة لخلق وعي خلقي لدى الإنسان»[٩٠].

إذا كانت الصورة الخطابية المحكمة شاهداً ودليلاً للتمثل العقلي، وكانت تلك الصورة الخطابية مُنْفَتِحَةً وغَامِضَةً من حيث طبيعتها، فلا بد من أن يكون فهمها والانتقال منها إلى التمثل العقلي، انتقالاً استدلالياً.

٣ ـ علاقة الفهم بالاستدلال

إن اللغة عند الرواقيين «نوع من العلامة ترمز لمحتوى فكري»[٩١]، وهي في ذلك مثلها مثل الموجودات التي يمتلئ

---

(٨٩) *Les Stoïciens*, p. xxx.

(٩٠) Bréhier, «Introduction à l'étude du stoicism».

(٩١) Gérard Verbeke, «La Philosophie du signe chez les Stoïciens,» *papier présenté à: Les Stoïciens et leur logique: Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, pp. 401-424.

بها العالم؛ فالوجود عند الرواقية مليء بالعلامات أو الأمارات أو الأدلة (Les Signes)، والفيلسوف وحده هو الذي يستطيع تأويلها[٩٢]. إن الموجودات متراتبة من حيث وضوحها وظهورها، وتميز الرواقية بين أربعة مستويات لظهور الأشياء وخفائها[٩٣]:

١) الأمور **الواضحة والبديهية**، وهي تلك الأشياء التي تستطيع قدرتنا المعرفية الوصول إليها بشكل مباشر ومن دون توسط.

٢) الأمور **غير الواضحة مؤقتاً**، وهي تلك الأشياء الظاهرة بطبيعتها، الخفية بما يحيط بها من ملابسات وظروف، مثل وجود أثينا، فللبعيد عنها الذي لم يرها قط، يعتبر وجودها أمراً خفياً، يظهر إذا انتقل إليها.

٣) الأمور **غير الواضحة بطبيعتها**، وهي تلك الأشياء التي وإن كنا نعرفها، إلا أن تمثلنا لها تمثل غير واضح وغير تام، مثل معرفتنا لمسام الجلد، فنعرف أنها كثيرة ولكننا لا نستطيع حصرها بدقة.

٤) الأمور **الخفية خفاءً مطلقاً**، وهي الأمور التي لا يمكننا معرفتها مطلقاً، مثل عدد نجوم السماء، هل هو عدد زوجي أم فردي.

إذا كانت الأمور البديهية معروفة لنا دون توسط، وكانت

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٨.

الأمور الخفية ممتنعة عن الإدراك مطلقاً، فإن معرفة الأمور غير الواضحة مؤقتاً، ومعرفة الأمور غير الواضحة بطبيعتها تتمّان بواسطة معرفة علاماتها ورموزها وأدلتها، وتعتبر الرواقية العلاقة الدلالية التي تربط الدليل (Signe) بمدلوله (Signifié) علاقة شرطية، صورتها: «إذا كان كذا. . . فكذا» « »[٩٤].

وحددت هذه العلاقة منطقياً باعتبارها تضاد بين «المقدم» و«نقيض التالي»، وقد يكون هذا التضاد **تضاداً صورياً محضاً**، أو يكون **تضاداً منطقياً** بين مضموني المقدم ونقيض التالي، أو يكون **تضاداً تجريبياً** بين مضمون المقدم ومضمون نقيض التالي.

وعليه فالعلاقة المنطقية التي تربط الصورة الخطابية المحكمة بمدلولها وهو التمثل العقلي، علاقة شرطية مقدمها الصورة الخطابية المحكمية، وتاليها التمثيل العقلي، ويمكن صوغ «الفهم»، من المنظور الرواقي، بالصورة التالية:

«صورة خطابية محكمة تمثل عقلي معين».

لكن «الصورة الخطابية المحكمة».

إذن «التمثل العقلي المعين».

أي {(ب ← حـ) ∧ ب} ← حـ.

وتعتبر هذه الصورة الضرب الأول من اللامبرهنات الرواقية. الفهم إذن، استدلال يخضع لقانون الوضع

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

(Modus ponnens)، ولعل تسمية هذا الضرب بالضرب الأول، تدل على اعتبار الرواقية أساساً له للحصول على التمثلات واكتسابها، فهو أول من هذه الناحية، وتبقى الأضرب الأخرى ثانية؛ لأنها تأليف وتركيب لتمثلات، ثم الحصول عليها بالضرب الأول.

٤ ـ القضية المعيارية (الشرعية) ودلالتها

يتحدث Plutarque[(٩٥)] في الفصل الحادي عشر من «تناقضات الرواقيين» عن تحليل كريسيب للقضايا الآمرة l'impératif، وهو تحليل نستطيع أن نستخرج منه بعض الدعاوى، يمكن اعتبارها دعاوى رواقية تتعلق بسيمياء القضايا المعيارية، ويمكن إجمالها في المسائل التالية:

١) النظر إلى الأمر كفعل لغوي: «الأمر هو ما نقوله حينما نأمر»[(٩٦)].

٢) النظر إلى الأمر في علاقته بصيغته اللغوية، وعدم اعتبار الصيغة شرطاً ضرورياً فيه. إن للأمر صورة نحوية خاصة، يظهر فيه «حرف» الأمر، أي ما يمكن أن نسميه اليوم بـ Opérateur déontique (Marqueur) على أن كريسيب لا يعتبر ذلك ضرورياً، إذ يمكن للأمر أن يخلو من حرفه. بعبارة أخرى ليست هناك «صورة نحوية خاصة» تُشْتَرَطُ في الأمر[(٩٧)].

---

(٩٥) Pachet, «L'impératif stoïcien,» p. 365 sqq.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

٣) تضمن النهي للأمر[٩٨]، أن النهي (الأمر بالترك) عن شيء «قول شيء» و«نهي عن شيء» و«أمر بنقيض المنهي عنه»، أي للنهي محتوى إيجابي هو فعل نقيض المنهي عنه.

٤) تعليق الأمر بشرط ليس أمراً بالشرط، بل أمر بجزاء الشرط أو تاليه فقط[٩٩].

٥) يحتمل الأمر التخييري معنيين، معنى لا يقتضي ترتيباً وتفاضلاً بين المأمور بهما، ومعنى يقتضيهما[١٠٠]. فلأمر تخييري مثل: «تجول أو اقعد!» معنيان.

أ ـ «تجول، وإن لم تتجول اقعد!».

ب ـ «من الأفضل أن تتجول وإلا فاقعد!».

٦) ينبغي أن يكون المأمور به محدداً، وإلا فلن يكون أمراً[١٠١].

٧) ميزت الرواقية في القضايا الشرعية (الخلقية) بين خمسة أنواع[١٠٢]:

١. الفرض أو الواجب Recte factum

٢. المندوب Commodum

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(١٠٢) نقلاً عن: Fehmi Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beyrouth: Librairie orientale, 1967), pp. 185-186.

٣. المباح Medium

٤. المكروه Incommodum

٥. الحرام Peccatum

إن الأمثلة التي حللها كريسيب، كما عرضها Plutarque، تبين أن المرء ملزم «بتأويل الخطاب الآمر واستكناه كل مقتضياته (Les Présupposés) واستجلاء ما يتضمنه بالضرورة من نقص وغموض»[(١٠٣)].

ثالثاً: السيمياء القانونية عند الخطباء الرومان شيشرون نموذجاً

مدخل

إذا كان أرسطو قد تناول بعضاً من القضايا المتعلقة بتقنين البحث القانوني (الفقهي)، فإن تناوله هذا لم يكن مقصوداً لذاته، لم يهتم أرسطو بالخطابة الشرعية إلا باعتبارها ميداناً من ميادين متعددة يتجلّى فيها تطبيق **النموذج المنطقي ـ الجدلي** الذي حاول تشييده، وبالتالي فإن أهمية الخطابة الشرعية الأرسطية لا تكمن في دعاواها وتقريراتها بقدر ما تكمن في **الإشكالات النظرية التي طرحتها صراحة أو تنبيهاً** مثل:

ـ كيفية تعريف المفاهيم الشرعية.

---

(١٠٣) Pachet, Ibid., p. 370.

- المقاصد التي يتوخاها التشريع.

- كيفية التداول بالنصوص الشرعية وكيفية تأويلها.

- وجوه التدليل الشرعي.

ستصبح هذه الإشكالات النظرية موضوعاً مستقلاً للبحث عند الخطباء الرومان، وسيطور هؤلاء معالجتها، مستلهمين، في ذلك، البحث الخطابي اليوناني عامة والأرسطي خاصة، من جهة، والجدل الأرسطي والرواقي من جهة ثانية. ولعل أبرز خطيب روماني، نجد عنده معالجة دقيقة لتلك الإشكالات، ومحاولة جادة ومتميزة للتنظير للممارسة الشرعية بتوظيف التراث الخطابي والجدلي اليونانيين، هو الخطيب **شيشرون** الذي سنأخذه هنا نموذجاً للخطابة الشرعية الرومانية باعتبارها امتداداً للمنطقين الرواقي والأرسطي.

سأتناول في هذا المبحث موقف شيشرون من إشكال عام، اعتقده جامعاً لمسائل مبحث الدلالة في الميدان الشرعي، الذي يعتبر محور الباب الأول من هذا البحث. ويمكن تسمية هذا الإشكال العام بـ: «تحليل القول القانوني في الخطابة الشرعية الرومانية ـ شيشرون نموذجاً». وقد رأيت أن أعرض موقف شيشرون من هذا الإشكال العام، من خلال المحاور التالية:

١ ـ الخطابة الشرعية عند شيشرون.

٢ ـ مسالك التعريف عند شيشرون.

٣ ـ التأويل الشرعي عند شيشرون.

٣ ـ ١ ـ تأويل النصوص الغامضة.

٣ ـ ٢ ـ تأويل النصوص الواضحة.

٣ ـ ٢ ـ ١ ـ التأويل المقتصر على صيغة النص ومنطوقه (L'Interprétation Exverbis).

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ التأويل المُعَلِّل والمُعَمِّم (L'Interprétation Exsententia).

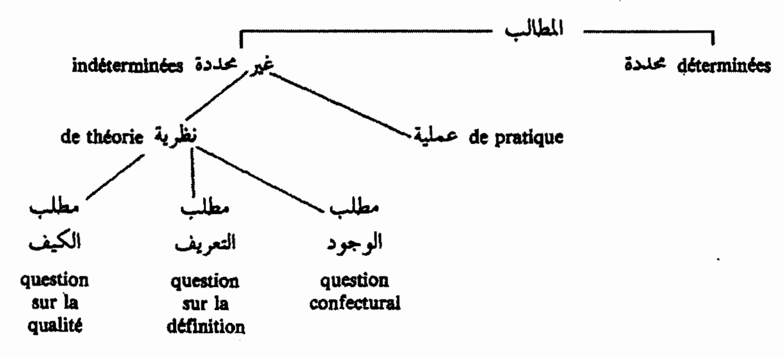
الخطابة الشرعية عند شيشرون

يميز شيشرون، في الخطابة، مثله مثل أرسطو، بين ثلاثة أنواع: خطابة استشارية وخطابة أدبية وخطابة شرعية(١٠٤). وتعتبر الخطابة الشرعية مبحثاً يتناول آليات الإقناع والمناظرة في المسائل والمطالب القانونية(١٠٥)، ويصرح شيشرون بأن

---

(١٠٤) Cicéron, *Divisions de l'art oratoire: Topiques*, texte établi par Henri Bornecque (Paris: Société d'édition les «Belles-Lettres», 1924), xx 69-xxx109.

(١٠٥) يقدم شيشرون تصنيفاً للمطالب (Les Questions) القانونية بالشكل التالي:



المطالب المحددة هي المطالب المتعلقة بحالات مخصوصة مثل الأشخاص والأمكنة والأزمنة والأفعال والظروف المحددة، أي في مقام حواري معين ومخصوص.

أما **المطالب غير المحددة** فهي قضايا عامة إن كانت فائدتها نظرية سُمّيت مطالب =

عمله الخطابي امتداد للمجهود الأرسطي من جهة وللمجهود الرواقي من جهة ثانية:

«يتضمن المنهج الصحيح في الحوار قسمين:

١ ـ إيجاد الأدلة.

٢ ـ تقويم تلك الأدلة.

ويبدو لي أن أرسطو بين حقيقة السبيل الذي ينبغي أن يُسلك في الحالتين معاً. أما الرواقيون فاهتموا بالقسم الثاني... أما صناعة

= نظرية، وإن كانت فائدتها عملية سُمّيت مطالب عملية.

والمطالب النظرية ثلاثة أصناف:

● مطلب الوجود، وينقسم إلى أربعة مطالب جزئية.

١ ـ هل يوجد المطلوب (الشيء)؟

٢ ـ ما مصدر المطلوب (الشيء)؟

٣ ـ ما علة المطلوب (الشيء)؟

٤ ـ ما التغيرات التي تلحق بالمطلوب (الشيء)؟

● مطلب التعريف، وينقسم إلى أربعة مطالب جزئية أيضاً:

١ ـ ما هو مفهوم المطلوب؟ (Concept nation).

٢ ـ ما هي خاصيته؟ (Le propre).

٣ ـ ما هي أطرافه ومقاسمه؟ (Les parties).

٤ ـ ما هو رسمه؟ (Le portrait).

● مطلب الكيف، وينقسم إلى:

١ ـ هل ينبغي أن يبتغي المطلوب أم يتجنب؟

٢ ـ هل المطلوب عدل أم ظلم؟

٣ ـ هل المطلوب حسن أم قبيح؟

٤ ـ كيفية التفضيل بين القيم.

انظر: Ibid., xxi 79-xxii 86.

إيجاد الأدلة، المسماة طوبيقا، المفضلة على المستوى العملي، والأولى في النظام الطبيعي، فقد أهملوها إهمالاً تاماً»[١٠٦].

يعتبر مطلب التعريف والتأويل من المطالب القانونية الأساسية، ذلك أن الخطيب القانوني، في ممارسته الفقهية، يُعرّف ألفاظ النصوص القانونية ويؤوّلها بما يحقق الغاية التي يتوخاها منها. وسنركز في تناولنا الخطابة الشرعية عند شيشرون على تقنينه لهذا المطلب فقط، مُرْجِئِين المطالب الأخرى وتقنينها إلى القسم الثاني من هذا البحث.

مسالك التعريف

- كيف ينبغي تعريف المفاهيم؟
- كيف ينبغي تعريف المفاهيم الشرعية؟

لتعريف مفهوم ما، سواء أكانت له أعيان وأشخاص متحققة في الخارج أم لا، أي سواء أكان له وجود ذهني ووجود خارجي، أم كان له وجود ذهني فقط، ينبغي أن يُتَّبعَ ما قاله الأقدمون[١٠٧]. لا بد من «قول شارح لما يتكون منه»[١٠٨]. ويتحقق هذا الشرح بسبيلين:

- بذكر جنس المعرف وصفاته النوعية: ويسمي شيشرون هذا السبيل بـ «التعريف التحليلي» (Definition par Analyse)[١٠٩].

- أو بتعداد أقسامه وحصر مكوناته، ويسمي شيشرون هذا

---

(١٠٦) Cicéron, *Les Topiques*, livre II, p. 6.

(١٠٧) Ibid., livre V, p. 26.

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩) Ibid., livre V, p. 28.

المسلك بـ «التعريف التعديدي» (Definition par Enumération)[110].

بالإضافة إلى هذين المسلكين العامين في التعريف، نجد لدى شيشرون تعداداً لطرق تعريفية يتبعها الفقهاء والخطباء في ممارستهم، وهي طرق متباينة، وتختلف بتباين واختلاف صفات المعرف النوعية، ويمكن إجمالها في:

التعريف بالفصول، التعريف بالرسم، التعريف بالضد، التعريف بالأقسام، التعريف بالاشتقاق، التعريف بالمشابه، التعريف باللوازم الضرورية[111].

التعريف بالفصول

يقتضي هذا المسلك أن نعرف المعرف بذكر جنسه وصفته النوعية (الفصل)، أو بذكر جنسه ومجموعة من الصفات مشتركة بينه وبين غيره، لكنه وحده الذي يختص بها مجتمعة، بحيث يقوم هذا المجموع مقام الصفة النوعية (الفصل) التي تميزه عما ينتمي إلى نفس جنسه. ويبدو أن هذا المسلك هو «التعريف التحليلي» المذكور سابقاً، بل مسلك يلخص طريقتي أرسطو، الصاعدة والنازلة، في الحصول على ماهية المعرّف.

التعريف بالرسم[112]

يقتضي هذا المسلك أن نشرح المعرّف بذكر صفاته

---

(١١٠) المصدر نفسه.

(١١١) Cicéron, *Divisions de l'art oratoire: Topiques*, xii 41.

(١١٢) ويسميه شيشرون بمصطلحين **أولهما** Portrait؛ و**الثاني** La Description.
انظر: Ibid., xix 65, et Cicéron, *Les Topiques*, xxii 83.

وطبيعته، أي بوصفه، والمثال الذي يقدمه شيشرون للرسم، هو تعريف «البخيل» بذكر أوصافه وطبعه وخلقه، وكأننا نقدم «لوحة» أو «رسماً» له.

التعريف بالضد

وتقضي هذه الطريقة أن نعرف المعرف بذكر نقيضه أو ضده، كأن نشرح مثلاً الشيء بذكر الصفات التي لا يتصف بها. ويمكن تلخيص هذه الطريقة في القول المأثور «الأشياء بأضدادها تتميز».

التعريف بالأقسام

وهو التعريف «التعديدي»، ويصلح بالنسبة للمعرفات التي تكون مركبة ومكونة من مقاسم وأطراف، فيتم شرح المعرّف بذكر مقاسمه وأطرافه وأجزائه وتعدادها.

التعريف بالاشتقاق

إذا كان للمعرف أصل أو مصدر، فيمكن تعريفه بتعريف أصله ومصدره؛ لأن ما يصدق على المصدر (بمثابة الجنس) يصدق أيضاً على المشتق (بمثابة النوع). ويعتبر هذا المسلك التعريفي من أنجع التعاريف اللفظية وأقواها تأثيراً[١١٣].

التعريف بالمشابه

وهو المسلك الاستعاري في التعريف؛ فالخطباء والفقهاء

---

(١١٣) Cicéron: *Divisions de l'art oratoire: Topiques*, XII, 41, and *Les Topiques*, II, 10.

والشعراء أيضاً، يعرفون انطلاقاً من شبه للانتقال من المعني الحقيقي إلى المعنى المجازي، و«لا يخلو هذا المسلك من إمتاع» (Ce Procédé n'est pas sans agrément)(١١٤).

التعريف باللوازم الضرورية

يقتضي هذا المسلك أن نشرح المعرف بذكر لوازمه الضرورية وتعدادها وحصرها. ولا شك في أن اعتبار شيشرون هذا المسلك تعريفاً هو دليلٌ على ابتعاده عن التقليدي المشائي الذي يرى أن «الدلالة الالتزامية» ينبغي ألا تدخل في التعريف.

إذا ما أمعنا النظر في الطرق التعريفية السابقة، فيمكننا أن نستخلص النتائج التالية:

١ ـ يتبنى شيشرون مسالك التعريف الأرسطية التعريف التحليلي، الرسم، التعريف بالمشابه.

٢ ـ يضيف شيشرون إلى مسالك التعريف الأرسطية، مسلك التعريف العزيز على الرواقيين، التعريف بالاشتقاق.

٣ ـ مراعاة ممارسة الخطباء والفقهاء الطبيعية في التعريف هي التي دفعت شيشرون إلى الجمع بين هذه المسالك المختلفة في البيان، وبالتالي لا ينبغي اعتبار هذا الجمع تلفيقاً بقدر ما يحسن اعتباره احتراماً للممارسة الفعلية كما تظهر عند الخطباء والفقهاء، وقد كان شيشرون من أبرز فقهاء عصره.

---

(١١٤) Cicéron, *Les Topiques,* VII 31.

التأويل الشرعي عند شيشرون

إذا كان التعريف شرحاً وبياناً لدلالة المفرد، فإن التأويل شرح وبيان لدلالة الكلام المؤلف التام. وعليه سيكون التأويل الشرعي بياناً لدلالة النص الشرعي أو القانوني، وتقنين التأويل الشرعي بياناً لوجوه وطرق الحصول على دلالة النص الشرعي، وبالتالي كان التأويل متعلقاً بالنص الشرعي سواء أكان غامضاً أم واضحاً.

تأويل النصوص الغامضة

● متى يكون النص متعدد الدلالات؟

«يكون النص متعدد الدلالات، يقول شيشرون، بسبب غموض لفظ أو مجموعة من ألفاظه»[(١١٥)]، ولا يلحق الغموض اللفظ المفرد وحده، بل يلحق المركب (الكلام) أيضاً. وقد حصر «كوانطليان»، الخطيب الروماني اللاحق لشيشرون، لائحة أسباب الغموض بالشكل التالي[(١١٦)]:

(على مستوى المفرد):

ـ الاشتراك.

ـ العموم والخصوص، أي إن اللفظ دائر بين كونه عاماً وكونه خاصاً.

---

(١١٥) Cicéron, *Divisions de l'art oratoire: Topiques*, XXXI 108, and Bernard Vonglis, *La Lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique*, publications de l'Institut de droit romain de l'Universite de Paris; 24 (Paris: Sirey, 1968).

(١١٦) Quintilien, *Institution oratoire*, 7, 9, 2-13.

انظر: Vonglis, Ibid., p. 71.

- الإطلاق والتقييد، أي إن اللفظ دائر بين كونه مطلقاً وكونه مقيداً.

(على مستوى التركيب):

- التقديم والتأخير، أي اختلاف دلالة الكلام باختلاف موقع اللفظ.

- الإعراب.

- التصريف.

- التنازع.

- كيف ينبغي التعامل مع النص القانوني الغامض؟

إن التعامل مع النصوص القانونية الغامضة **تسخير** لها من طرف المتعامل معها، مدافعاً كان أو متهماً، مدعياً أو مدعى عليه؛ لأن مقام التعاملِ مقام قضائي ـ عملي. وعليه، فالنص الغامض ينبغي أن يسَخَّرَ للمصلحة، مصلحة المسخر، ويتم ذلك بطريقتين:

١ ـ أن نرفع ذلك الغموض بالبحث عن قصد صاحب النص ومُرادِه من نصه، وذلك بما نعلمه عنه عن حياته وعن أفكاره، من جهة، وبما يتيحه السياق من بيانٍ، متصلاً كان أم منفصلاً[(١١٧)].

٢ ـ أن نفاضل بين حلول النص الغامض الممكنة ودلالاته المحتملة، عن طريق المقارنة بين مآلات تطبيقها

---

(١١٧) Cicéron, *De Inventione*, 2, 40, 117.
نقلاً عن: Vonglis, Ibid., p. 44.

مع اعتبار المقاصد الأساسية في التشريع(١١٨).

ولا يؤدي الطريقان السابقان إلى دلالة النص الحقيقية، ولكن إلى دلالته الراجحة فقط.

تأويل النصوص الواضحة:

إذا كان النص القانوني واضحاً، فإنه إما أن يكون دليلاً لنا أو دليلاً علينا، وبالتالي فإن التأويل سيتبع موقفنا التقويمي من النص(١١٩).

١ ـ تأويل النص الواضح باعتباره دليلاً لنا(١٢٠)

إذا كان النص الواضح دليلاً لنا، فينبغي أن نلح على

---

(١١٨) لتوضيح دلالة لفظة من ألفاظ النص القانوني ينبغي الرجوع إلى النصوص المختلفة التي وردت فيها تلك اللفظة، وهذا نوع من البيان المنفصل. انظر: Cicéron, *Divisions de l'art oratoire: Topiques*, XXVIII 98, et XXXVI 123-124.

نقلاً عن: Vonglis, Ibid., pp. 114-115. حيث يصوغ مبدأ البيان المنفصل أو المتصل بالشكل التالي: «L'ensemble des dispositions d'une loi forme un tout leur unité provient de ce qu'elles sont toutes l'expressions d'une volonté unique. On ne doit donc pas donner d'une disposition isolée une interprétation Contradictoire à une autre disposition ou à l'esprit de l'ensemble du texte... La partie de la loi qui présente une difficulté d'Interprétation doit être comprise en fonction de l'ensemble de la loi».

(١١٩) Cicéron, *De Inventione*, 2, 41, 119.

نقلاً عن: Vonglis, Ibid., pp. 74 and 122.

(١٢٠) يقول شيشرون: «Tantôt le défenseur soutient que la loi dit non pas ce que prétent l'adversaire mais autre chose. C'est le cas lorsque la rédaction est ambigue et semble pouvoir offrir deux sens différents, Tantôt, à la rédaction, il oppose l'intention du rédacteur, ce qui conduit à chercher si l'on doit attacher plus d'importance aux mots ou au sens. Tantot il oppose ala loi une loi contraire. Tels sont les trois moyens de discussion que l'on peut soulever à propos de tout texte écrit: ambiguité des termes, désaccord de la-rédaction et de l'intention, texte contraire».

انظر: Cicéron, *Les Topiques*, XXV, 96.

ضرورة العمل بمقتضاه الحقيقية، وعلى رفض معارضته أو الادعاء بغموضه، ويتم ذلك بطريقتين:

١) أن نبين أن صرفه عن معناه الواضح يؤدي إما إلى المحال وإما إلى ما يعارض مقاصد التشريع الأساسية (النفع والصلاح والعدل).

٢) أن نبين أن غموضه المزعوم ـ الذي قد يدّعيه الخصم ـ مرفوع بالسياق.

٢ ـ تأويل النص الواضح باعتباره دليلاً علينا[١٢١]

إذا كان النص الواضح دليلاً علينا، فينبغي أن نركز إما على ضرورة تركه واستبداله بنص آخر معارض، أو ترك منطوقه وصيغته واستبدالها بمقصود الناطق وإرادته من صيغته. وعليه نكون أمام طريقين:

١) رفض النص الواضح إن كان دليلاً علينا، ومعارضته بنص آخر، يتعلق بنفس النازلة، بحيث يكون دليلاً لنا، وفي هذه الحالة ينبغي أن نبين أن النص المعارض هو النص الذي ينبغي أن نعمل بمقتضاه[١٢٢].

٢) رفض صيغة النص الواضح ومنظومه، ومعارضتها بإرادة المشرع، صاحب الصيغة التي يفترض فيها متوخية العدل والصلاح والنفع، وبالتالي تقديمها وترجيحها.

---

(١٢١) Cicéron, *Divisions de l'art oratoire: Topiques*, XXXVIII, 132-134.

(١٢٢) Ibid., XXXVIII, 135.

يدور التأويل إذن حول قطبين رئيسين: منطوق النص من جهة والمراد من النص من جهة ثانية، وبعبارة أخرى أن التأويل إما أن يفضي إلى اعتبار إرادة المشرع هي منطوقه ومنظومه فقط، وإما أن يفضي إلى اعتبار نص المشرع تعبيراً جزئياً عن إرادة أعم هي تحقيق الصالح والنافع والعدل.

(رد الإرادة إلى المنطوق)[١٢٣]

وهو التأويل المقتصر على صيغة النص ومنطوقه.

لما كانت إرادة المشرع، وهي مُلْزِمَةٌ؛ لأن المُكَلَّف ملزمٌ باحترامها، هي نصه ومنطوقه، وجب الاقتصار على ما نص عليه، فإن كان عاماً وجب احترام عمومه والعمل به، وإن كان خاصاً لزم أيضاً احترام هذا الخصوص والعمل به، وبالتالي مُنِعَ تخصيصُ العموم وتقييدُه من جهة، ومُنِع تعميمُ الخصوص وإطلاق التقييد من جهة ثانية.

١ ـ منع التخصيص والتقييد

حينما يستخدم المشرع لفظاً عاماً، فلا ينبغي تخصيص ذلك اللفظ العام؛ لأن المشرع باستطاعته أن يخصص إن كان يريد التخصيص، وعدم تخصيصه يدل على عدم إرادته التخصيص[١٢٤].

---

(١٢٣) Ibid., XXXI, 135, 108, note (17).

(١٢٤) Cicéron, *De Inventione*, 2, 45, 130-2, 50, 151.

نقلاً عن: Vonglis, *La Lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique*, pp. 74 and 122 (Interprétation Exverbis).

٢ ـ منع التعميم والإطلاق

حينما يستخدم المشرع لفظاً خاصاً أو لفظاً مقيداً، فلا ينبغي تعميم لفظه ولا إطلاقه؛ لأن المشرع لو أراد التعميم والإطلاق لنص على ذلك لقدرته على ذلك، وبالتالي لم يَرِدْ المشرع إلا الخاص والمقيد[١٢٥].

(رد المنطوق إلى الإرادة)[١٢٦]

وهو التأويل المُعمَّم والمُعَلِّل.

لا تتجلّي إرادة المشرع في لغته ونظمه، بقدر ما تتجلّى في الحكمة التي توخّى تحقيقها من خلال نصه، وبالتالي فإن صيغة النص القانوني ومنطوقه تعبير جزئي عن حكم أعم يتعلق بالحكمة التي قصد المشرع تحقيقها. وقد سمى الخطباء الرومان الاستدلال الذي بواسطته يتم تحصيل حكم عام من نص شرعي مخصوص، يُطبَّق ويعدَّى إلى ما سكت عنه المشرع، تعليلاً (Rationatio) وقياساً (Syllogismus).

---

(١٢٥) وكأننا هنا أمام صياغة رومانية لـ la loi d'exhaustivité لـ Ducrot و Maxime de quantité لـ Grice.

(١٢٦) Cicéron, *De Inventione*, 2, 47, 140.

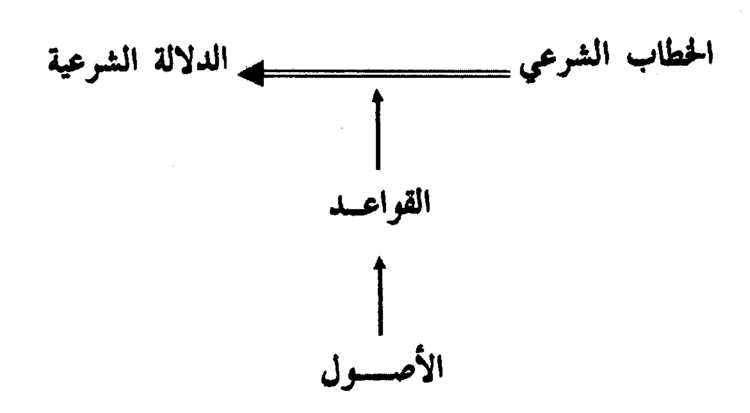
نقلاً عن: Vonglis, Ibid., pp. 133-134 (Interprétation Exsententia).

الفصل الثالث

أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف السيمياء اليونانية في تقنين الفقه

بعد تحديدنا للإشكال السيميائي الشرعي **أولاً**، وللسيمياء اليونانية ـ الرومانية **ثانياً**، نستطيع الآن أن نتجه إلى معالجة القسم الأول من بحثنا ألا وهو مشكل توظيف السيمياء اليونانية ـ الرومانية في تقنين البحث الفقهي الإسلامي، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية.

إذا كان فهم خطاب شرعي ما تحصيلاً لدلالته الشرعية واستنتاجاً لها، فيمكن أن ندّعي أن للفهم طابعاً استدلالياً، بحيث يكون الخطاب الشرعي مقدم الاستدلال، وتكون دلالته الشرعية تَالِيه. وإذا كان الفهم استدلالاً، فلا بد كي يكون مشروعاً ومقبولاً، من أن يحترم قاعدة أو مجموعة من القواعد تضمن صحته ومشروعيته. وإذا كانت هذه القواعد ضامنة لصحة الفهم ومشروعيته فهي تحتاج بدورها، لتكون مقبولة ومحترمة إلى تدبير وتأصيل. ويمكن تقريب **بنية الفهم الشرعي** بالخطاطة التالية:



وتعني هذه الخطاطة أن استخلاص الدلالة الشرعية وتحصيلها من الخطاب الشرعي مؤَسَّسٌ على قواعد قائمة على مجموعة من الأصول. ولا شك في أن التنظير للفهم الشرعي تصريح بقواعده وبأصول هذه القواعد.

إذا صح لنا عرض بنية الفهم الشرعي السابقة، فيمكننا القول إن مناقشة مشكل توظيف السيمياء اليونانية ـ الرومانية في تقنين البحث الفقهي الإسلامي، ستكون مناقشة لكفاية وصلاحية قواعد تلك السيمياء وأصولها في تقنين الفهم الشرعي. وبعبارة أخرى، لا يخلو الموقف من السيمياء اليونانية ـ الرومانية من أن يكون إما تبَنِّياً لها، وبالتالي لقواعدها وأصولها، وإما اعتراضاً عليها وإبطالاً لقواعدها، ومن ثمة لأصولها[1]. ولن يكون الاعتراض كاملاً ومُشْفياً إلا إذا كُمِّلَ وأُلْحِقَ بعرض قواعد

(١) لما كانت الأصول مقدم القواعد، فإن منع التالي يتبعه منع المقدم بعبارة رمزية. (الأصول ← القواعد) إذن (نفي القواعد ← نفي الأصول).

وأصول بديلةٍ، تَدْفَعُ القواعد والأصول المعترض عليها وتَمْنَعُها.

إذا كان أبو حامد الغزالي يتبنى السيمياء اليونانية، قواعد وأصولاً، وينادي بضرورة اتباعها في جميع المباحث، عقلية كانت أم فقهية، فإن تقي الدين أحمد بن تيمية لم يكتف بإبطال قواعدها ورد أصولها، بل عمل على معارضتها بقواعد وأصول أخرى اعتبرها التنظير الحق لعملية الفهم، بصفة عامة، والفهم الشرعي بصفة خاصة؛ لهذا رأينا أن يتم تناولنا لمشكل توظيف السيمياء اليونانية في تقنين البحث الفقهي الإسلامي من خلال الغزالي وابن تيمية، عبر المباحث الآتية:

١ ـ أبو حامد الغزالي والسيمياء اليونانية ـ الرومانية.

٢ ـ تقي الدين أحمد بن تيمية والسيمياء اليونانية ـ الرومانية.

٢ ـ ١ ـ منع الأصول.

٢ ـ ٢ ـ منع القواعد.

٣ ـ نظرية ابن تيمية في التحديد.

أبو حامد الغزالي والسيمياء اليونانية

يُظْهِر الرجوع إلى المصنفات التي خصصها الغزالي، أو تناول فيها، مسائل المنطق ودعاواه، أنه لم يعمل إلا على نقل التراث المنطقي اليوناني بما لحقه من إضافات رومانية[٢]،

---

(٢) خصوصاً كتاب **إيساغوجي** لفورفوريوس الصوري (Porphyre) الذي أثر كثيراً في آراء المناطقة المسلمين حول الحد والدلالة، بل كان مصدرهم الأساسي في عرض نظرية أرسطو في الحد.

معتمداً في ذلك على مصنفات الفلاسفة الإسلاميين عامة، والفارابي وابن سينا خاصة؛ لأنه «لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط يَتَشَوَّش فيه قَلبُ المُطالع حتى لا يفْهَم»[٣].

إن «المنطقيات»، باعتبارها علماً من علوم الفلاسفة[٤]، «أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون [= الفلاسفة] أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار»[٥]، وبالتالي «لا يتعلق شيء منها [= المنطقيات] بالدين نفياً وإثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها... وليس في هذا ما نبغي أن يُنْكَر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التفريعات والتشعيبات»[٦]، ولا يقف

---

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٤) يعتبر الغزالي علوم الفلاسفة «أربعة أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص ٣، ويضيف في **المنقذ من الضلال**، ص ٦٥ العلوم السياسية والعلوم الخلقية.

(٥) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص ٣.

(٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٦٥ ـ ٦٦، وقد حاول الغزالي في كتابه **القسطاس المستقيم** أن يدل على معاني المناطقة الفلاسفة بعبارات إسلامية استمدها من =

الغزالي عند إثبات صحة «المنطقيات»، بل ينادي بضرورة اتباعها واحترام قواعدها، إذ هي «معيار للنظر والاعتبار وميزان للبحث والافتكار... فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يُعَايَرُ بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»[٧]، ومن لم يتبع الطريق المنطقية «لم يكن له ثقة بعلومه أصلاً»[٨]. ولا تختص هذه الضرورة بالميدان العقلي وحده، بل تعم الميدان الفقهي والنقلي أيضاً؛ لأن «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[٩]. فحصول العلم أو تحصيله لا يتم إذن إلا بهذه الطريق[١٠]، بل إن هذه

= القرآن. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، قدّم له وذيّله فيكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).

(٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر**، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، ج ١، ص ١٠.

(٩) الغزالي، **معيار العلم**، ص ٦٠.

(١٠) يشكل كتاب **المنخول من تعليقات الأصول** استثناءً غريباً في موقف الغزالي من هذه النقطة، إذ نجد فيه تقريراً صريحاً بعدم وجود ضابط للنظر الصريح، يقول فيه: «إن أساليب العقول لا ضبط لها، فإن العلوم لا نهاية لها.... ونهاية النظر تجريد العقل عن الغفلات لما يعرض عليه، ومن فعل ذلك أدرك المعقول». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٥٤ ـ ٥٥. ويقوى هذا الاستثناء، في نظرنا، بالرأي الذاهب إلى التشكيك في نسبة «المنخول» للغزالي، انظر مناقشة هذه النسبة في مقدمة كتاب **المنخول**، ص ٣١ وما بعدها.

الطريق تجعل العلم في أعلى درجات اليقين ورتبه[١١].

لما كان العلم تصوراً لمفرد من المفردات أو تصديقاً بالنسبة بين مفردات، لزم اتباع الطريق المنطقية، كي يكون التصور أو التصديق مفضيين إلى العلم، فلا طريق إلى تحصيل العلم إلا بالمنطق. فإذن فائدة المنطق اقتناص العلم[١٢].

لما كان فهم القول المؤلف التام فهماً وتصوراً لمفرداته، رجع الفهم إلى التصور. وينقسم التصور عند الغزالي، كما هو الأمر عند أرسطو وتابعيه، «إلى ما يدرك أولاً من غير طلب وتأمل، وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب. أما الذي يتصور من غير طلب فكالموجود والشيء وأمثالهما. وأما الذي يتحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح والملك والجن...»[١٣]. وإذا كانت التصورات غير المطلوب «أوائل حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكرة»، فإن التصورات المطلوبة «لا تنال إلا بذكر الحد»، ولا يُمَيَّزُ صحيحُ الحَدِّ من فاسده إلا بعلم المنطق[١٤]، أي بقواعد التحديد اليونانية ـ الرومانية.

---

(١١) يقول الغزالي في **إلجام العوام عن علم الكلام**: «يحصل التصديق الجازم على ست مراتب... أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصي المستوفى شروط المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس وذلك هو الغاية القصوى». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥)، ص ٤٨.

(١٢) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص ٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦. ويقول الغزالي في **المستصفى**: «ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذي يطلب بالبحث وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير =

نخلص إذن إلى أن أبا حامد الغزالي يدّعي الدعاوى التالية:

١) فهم القول المركب تصور لمفرداته، أن الشرط الضروري والكافي لفهم القول المركب هو تصور لجميع مفرداته.

٢) التصورات الأولية واحدة للجميع لأنها تصورات جبلية وفطرية.

٣) الحد، بشروطه الصورة والمادية، هو «السبيل الوحيد لتفسير التصور المطلوب، وبالتالي لفهم القول عقلياً كان أم فقهياً»[١٥].

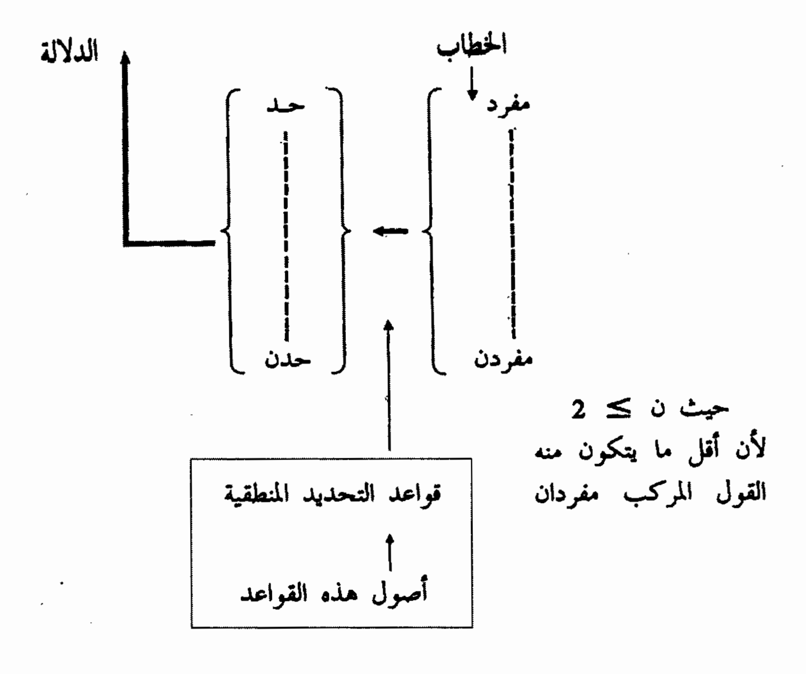
٤) المنطق هو الذي يضبط صورة الحد ومادته[١٦].

يمكن أن نلخص الموقف العام لأبي حامد الغزالي من مشكل فهم الخطاب بصفة عامة والخطاب الشرعي بصفة خاصة، في الخطاطة التالية:

= بحث وطلب كلفظ الوجود والشيء... ومطلوب هو الذي يدل اسمه على أمر جملي غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحد». انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ١١.

(١٥) لأن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات.

(١٦) صورة الحد هي كيفية ترتيب المذكور فيه، ومادته هي مكوناته، انظر «مبحث الدلالة عند أرسطو» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.



وتعني هذه الخطاطة أن تحصيل دلالة الخطاب لا يتحقق إلا عبر تحقق تحديد مفرداته، ولا يتحقق تحديد هذه المفردات إلا بقواعد التحديد المنطقية.

لا ندعي هنا أن «حجة الإسلام» سار على نهج هذه الخطاطة في عمله الفقهي والأصولي(١٧)، كل ما ندّعيه هو أن هذه الخطاطة تلزم عن تبنيه منطق فلاسفة الإسلام وعن مناداته بضرورة توظيفه في كل المباحث النظرية.

(١٧) بل العكس هو الحاصل، إذ اتبع أبو حامد الغزالي في مصنفاته الأصولية، وخصوصاً في ما يتعلق بالدلالة، منهج الأصوليين المتقدمين الذي دشنه محمد بن إدريس الشافعي في كتابه **الرسالة**، وسنعالج هذه المسألة بتفصيل حينما سنتحدث عن مبحث الدلالة عند الأصوليين.

إذا صحت الخطاطة السابقة، أمكننا القول إن مناقشة توظيف المنطق عامة ومبحثه في الدلالة خاصة، في تقنين البحث الفقهي الإسلامي ستكون مناقشة لصحة تلك الخطاطة ولكفايتها، بل لن يكون رفض توظيف مبحث الدلالة المنطقي في الفقه إلا منعاً ورداً للمسائل والدعاوى الأربعة السابقة. ونعتقد أن رد ابن تيمية على المنطقيين، كان إبطالاً لتلك الدعاوى ولتلك الخطاطة وكشفاً عن قصورها وعدم كفايتها، وهذا ما سنعمل على بيانه في ما يأتي.

تقي الدين أحمد بن تيمية والسيمياء اليونانية

ليس المهم في موقف ابن تيمية رفضه المطلق والتام لعملية منطق اليونان وكفايته في تحصيل العلم[١٨]، إنما المهم، في نظرنا، ردوده على أصول وقواعد ذلك المنطق في التحديد والتدليل، ولن نهتم في هذا المبحث إلا بموقف ابن تيمية من الخطاطة السابقة أصولاً وقواعد.

منع الأصول

١ ـ من الأصول التي بنى عليها المناطقة دعاواهم في تقنين التحديد، اعتبارهم دلالة المفردات الشرط الضروري والكافي لدلالة القول المؤلف التام، ويبررون أصلهم ذلك بالشكل التالي:

لما كان المطلب الأقصى لنظر المناطقة هو «البرهان

(١٨) «إن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٣.

المحصل للعلم اليقيني»، وكان البرهان نوعاً من أنواع الاستدلال، وكان كل استدلال «لا ينتظم إلا بمقدمتين»، وكانت كل مقدمة لا تنتظم إلا بمخبر عنه (موضوع) وبخبر (محمول)، كلاهما دال على معنى، كان مطلب المناطقة مطلباً مركباً، وككل مركب «لا بد للناظر [فيه] أن يحلله إلى المفردات ويبتدئ بالنظر في المفردات ثم في المركب»[١٩]. و«كل مفرد فهو معنى ويُدَلّ عليه لا محالة بلفظ، فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة، وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال... إن أجزاء المركب تقدم على المركب ضرورة»[٢٠]. فالمعاني إذن هي مفردات القول المركب، ومبحث الحد كشف وبيان لمبادئ «القول الشارح» لما أريد تصوره[٢١] من هذه المعاني المفردة. إن أسبقية المعنى المفرد أسبقية منطقية ونظرية وليست أسبقية زمانية ولا طبيعية.

يعترض ابن تيمية على الأسبقية المنطقية والنظرية للمعنى المفرد، ليحل محلها الأسبقية الطبيعية للقول المركب، وقد

---

(١٩) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **معيار العلم**، ص ٧٠، و**محك النظر في المنطق**، ضبطه وصححه بدر الدين النعساني (بيروت: دار النهضة الحديثة، ١٩٦٦)، ص ١١ ـ ١٣.

(٢٠) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢١) الغزالي، **معيار العلم**، ص ٦٨.

أداه إلى تقرير ذاك، تحليله لمفهوم الدليل بصفة عامة ولنوعية دلالة الكلام بصفة خاصة.

إن الدليل الذي هو الآية والعلامة، ينقسم إلى ما يدل بنفسه وإلى ما يدل بدلالة الدال به، فيكون الدليل في الحقيقة هو الدال به الذي قصد أن يدل به... والذي يدل بنفسه يعلم أنه يدل بنفسه، وإن لم يعلم أن أحداً جعله دليلاً... وهذه الأدلة التي تدل بنفسها قد تسمى الأدلة العقلية، ويسمى النوع الآخر الأدلة الوضعية لكونها إنما دلت بوضع واضع، والتحقيق أن كليهما عقلي إذا نظر فيه العقل علم مدلوله، لكن هذه تدل بنفسها، وتلك تدل بقصد الدال بها، فيعلم بها قصده، وقصده هو الدال بها كالكلام، فإنه [= الكلام] يدل بقصد المتكلم به وإرادته، وهو يدل على مراده، وهو يدلنا بالكلام على ما أراد، ثم يستدل بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبداً مدلول عليه بملزومه»[٢٢]. فالدليل الكلامي إذن دليل قصدي، سواء كان الكلام لفظاً مفرداً أو قولاً مركباً؛ لأن «دلالة الاسم على مسماه دلالة قصدية، فإن المسمى يسمى بالاسم ليعرف به المسمى وليدل عليه، تارة يقصد به الدلالة على مجرد نفسه كالأسماء الأعلام للأشخاص، وتارة يقصد به الدلالة على ما في اللفظ من المعنى كالأسماء المشتقة مثل العالم والحي والقادرة»[٢٣]، بل إن «الأسماء الموجودة في كلام كل متكلم... لا يوجد إلا

(٢٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتاب النبوات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

مقروناً بغيره، إما ضمن جملة اسمية أو فعلية، ولا يوجد إلا من متكلم، ولا يستدل به إلا إذا عرفت عادة ذلك المتكلم في مثل ذلك اللفظ، فهنا:

- لفظ مقيد مقرون بغيره من الألفاظ.
- ومتكلم قد عرفت عادته.
- ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ.

فهذه القيود لا بد منها في كلام يُفْهَمُ معناه، فلا يكون اللفظ مطلقاً عنها»(٢٤). لا وجود إذن لدلالة لفظ مفرد؛ لأن «اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهي القيود السابقة، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل ولا يدل اللفظ إلا معها»(٢٥)، و«إلا فنفس استماع اللفظ بدون المعرفة للمتكلم وعادته لا يدل على شيء، إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية تدل على ما أراد المتكلم أن يدل بها عليه لا تدل بذاتها. فلا بد أن يعرف ما يجب أن يريده المتكلم بها. ولهذا لا يعلم بالسمع بل بالعقل مع السمع»(٢٦).

تؤدي المقارنة بين موقفي أبي حامد وابن تيمية في مسألة تقديم المفرد أو تقديم المركب إلى استخلاص بعض الملاحظات:

---

(٢٤) «رسالة في الحقيقة والمجاز،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم العاصمي وساعده ابنه محمد، ٣٧ ج (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.])، ج ٢٠، ص ٤٦٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ٤٥٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ٤٩٦.

أ ـ إذا كان المناطقة، ومن ضمنهم أبو حامد، يهتمون بالخطاب مجرداً عن صاحبه وعن متلقيه وعن وجوه العلاقة بين صاحب الخطاب ومتلقيه، فإن ابن تيمية ينظر إلى الخطاب كما يُتداول طبيعياً، وبالتالي لزِمَه الاعتناء بشروطِ تحقُّقه طبيعياً، من ضرورة وجود المخاطبِ، ومعرفة المُخاطَبِ لعادات المُخَاطِبِ ومقاصِدِه. وعليه يمكننا اعتبار موقف ابن تيمية طبيعياً في مقابل موقف أبي حامد الذي يمكن تسميته بموقف صوري.

ب ـ لزم عن التقابل بين الموقفين السابقين، الموقف الطبيعي والموقف الصوري، تَمَيُّزُ موقفِ ابن تيمية بدعاوى تُقرِّبه كثيراً مما استجَدَّ في البحث السيميائي المعاصر، وأهم هذه الدعاوى:

ب ـ ١ ـ القصدية

إن فهم الخطاب، وبالتالي تَحْديد دلالته، تحديدٌ لما يقْصُدُه المتكلم به. ومعنى هذا أن للخطاب وُجوهاً دلالية قد تَتَباعد وقد تتقاربُ، تكونُ إحداها المَقْصُودة والمُرادَة من الكلام، وكأن مفهوم «القصدية» وسيلةٌ إجرائيةٌ لغَلْقِ الخطاب المَفْتوح من حيث طبيعتُه(٢٧).

ب ـ ٢ ـ الاستدلالية

ليست دلالةُ الخطاب دلالةً لفظية(٢٨)، بل دلالةٌ عقليةٌ

---

(٢٧) إذ اللفظ الواحد أو القول الواحد قد يستعمل للدلالة على أغراض ومقاصد متعددة ومتباينة، وهو من هذه الجهة مفتوح الدلالة.

(٢٨) يعتبر المناطقة وبعض الأصوليين أن الدلالة اللفظية دلالة ظنية، وهو الأمر الذي يعارضه ابن تيمية. انظر مثلاً: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المحصول في علم الأصول**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٢٩١.

أيضاً، إذ لا بد لتحصيل قصد المتكلم والتعرف إليه من الاستدلال والاسْتِرْشادِ بعادته في مثل ذلك الخطاب. ولن يكون الاستدلال الذي يعتمد المِثْلَ إلّا تَمْثيلاً[٢٩].

ب ـ ٣ ـ أساس الفهم قياسُ التمثيل

إن الفاهم لا يتصور فقط دلالة الخطاب، ولكنه يُصدِّقُ أيضاً بالعلاقة التشارحية بين المُتصوَّر والتَّصوُّر، وبالتالي لم يكُن التصور سابقاً من الناحية الطبيعية، وإنما كان السابقَ هو التصديقُ[٣٠]، وهو تصديقٌ يتحقق بفعل آلية قياس التمثيل كما سنرى.

٢ ـ أصلٌ آخر تقوم عليه نظرية الحد المنطقية، وهو التميزُ بين المفاهيم الأولية أو البديهية أو الضرورية من جهة والمفاهيم اللازمة أو المكتسبة أو النظرية من جهة ثانية، بحيث تكون نظريةُ الحَدِّ السبيلَ الوحيدَ لتصور المفاهيم المكتسبة. . . . ويدَّعي المناطقة، ومنهم أبو حامد الغزالي، أن المفاهيمَ الأولية

---

(٢٩) يرى المناطقة «أن الحد لا يحصل بالبرهان». انظر: الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٧، **ومعيار العلم**، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧. انظر أيضاً: «مبحث الدلالة عند أرسطو» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وابن تيمية هنا يقرر أن الحد يحصل بالاستدلال بصفة عامة والقياس التمثيلي بصفة خاصة، وهو بذلك يريد أن يؤكد أن القياس الأصولي الذي ضعفه المناطقة واعتبروه مفيداً للظن فقد هو الأساس الذي تقوم عليه كل تصوراتنا.

(٣٠) ويقترب ابن تيمية هنا اقتراباً كثيراً من التناول المعاصر لظاهرة التشارح (La Paraphrasage)، انظر مثلاً: Catherine Fuchs, *La Paraphrase*, Linguistique nouvelle (Paris: Presses universitaires de France, 1982), chap. III, pp. 89-124.

حيث تميز المصنفة بين مقام تصور المحدود ومقام تصور الحد ومقام التمثيل بين المحدود والحد.

أوليةٌ للجميع، ومتقدمةً على المفاهيم اللازمة تقدماً مطلقاً[٣١].

فالمفاهيم وإن كانت حقاً تنقسم إلى أوليات ولوازم[٣٢]. إلا أن كان كونها بديهية أو مكتسبة ليس أمراً راجعاً إلى ذواتها وأنفسها، بل إلى مُتَصَوِّرها[٣٣]. فقد يكون المفهوم بديهياً لشخص ومكتسباً لآخر، وبالتالي لم يكن التَّقدُّمُ صفةً ذاتيةً للمفهوم وإنما صفّة إضافة. فالمفهوم الأولي مُقَدَّمٌ عند من يقدِّمُهُ، ومؤخَّرٌ عند من يعتبره مكتسباً ولازماً. وينتُجُ عن معارضة ابن تيمية لأصل المناطقة السابق، إقرارُه بتعدُّد حُدود المفهوم الواحد بتعدُّد الحادِّين من الأشخاص، وهو إقرار يعارض دعوى المناطقة بوجود حدٍّ واحد ووحيد لكل مفهوم[٣٤].

إذا كانت الحدود تتعدَّد بتعدُّد الحادِّين، فهل يسلك هؤلاء مسلك المناطقة في التحديد وفي اكتساب العلم بالمحدود وتصوره؟

---

(٣١) انظر: «مبحث الدلالة عند أرسطو» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٣٢) يرى ابن تيمية أن العلم النظري الكسبي «لا بد أن يرد إلى مقدمات ضرورية أو بديهية لا تحتاج إلى دليل، وإلا لزم الدور والتسلسل». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **نقض المنطق**، حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صححه محمد حامد الفقي (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٣٨.

(٣٣) يقول ابن تيمية «فقد يبدأ هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهياً له، وإن كان لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر». انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٨٩.

(٣٤) «إن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد، وإنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل». انظر: الغزالي، **معيار العلم**، ص ٢٦٩.

يدّعي المناطقة أن لا علم بالمفرد ولا تصور له إلا بالحد، ولا يمكن تصور المحدود إذا احترمت شروط التحديد. لكن العِلْمية، عند ابن تيمية، ليست راجعة إلى احترام تلك الشروط بقدر ما هي راجعة إلى إحساس العالم بنفسه عالمة، فَمَرْجِعُ معرفةِ الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم إلى «وجود نفسٍ عالمةٍ... ولا يجوز أن يسْتَدِل الإنسان على كونِه عالماً بدليلٍ، فإن علْمَه بمقدِّمات ذلك الدليل يحتاجُ إلى أن يجد نفسه عالمةً بها، فلو احتاجَ علْمُه بكونه عالماً إلى دليل أفْضى إلى الدور والتَّسَلْسُل»[٣٥]. فالعلم إذن إحساسٌ ذاتيٌ. وقد يعتري هذا الإحساسَ غلطٌ، ولكنه غلطٌ ليس وارداً من جهة انتهاك قواعد المناطقة، بقدر ما هو بمثابة غشيً على البَصَر، يُرفع بأمور ثلاثة تشكِّلُ شروطَ العلم عند ابن تيمية، وهي[٣٦]:

١ ـ أن يكون النظر في دليلٍ هاد، وهذا الدليل الهاديُّ هو «على العموم والإطلاق كتابُ الله وسُنّةُ نبيه».

٢ ـ أن يوضَعَ كَلِمُ الدليل مواضعَهُ ويُفهم المقصود منه والمُرادُ به.

٣ ـ أن يُحْتَرزَ من الغْلَطِ والغَشَى بالذِّكر المستمرِّ، أي «بتلاوة كتابه تعالى وفهمه ومذاكرة العلم».

ويمكن صوغ الشروط الثلاثة السابقة في شكل مبادئ بالصورة التالية:

---

(٣٥) ابن تيمية الحراني، **نقض المنطق**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٩.

١ ـ أولية الكتاب والسُنّة

إن الكتاب المنزل والسُنّة المحمدية ليست أخباراً وأوامر مُعِّدلة ومغِّيرة للمعارف الضرورية ولا بديهية، بل هي تَبسيطٌ وتَفْصيلٌ لها، فـ «كل من كان بالله أعْرَفَ وله أعْبَدَ ودعاؤه له أكثر وقلبُه له أذْكَر كان علمُهُ الضروريُّ بذلك أقوى وأكمل. فالفطرةُ مُكَمَّلةٌ بالفطرة المنزَّلة، فإن الفطرة تعلمُ الأمر مُجْمَلاً والشريعة تفصِّلهُ وتبيِّنُه، وتشهدُ بما لا تستقلُّ الفطْرةُ به»[٣٧].

٢ ـ التَّمكُّنُ من وسائل فهم الكتاب والسُنّة والاهتداء بهما

ومن هذه الوسائل على الخصوص.

٢ ـ ١ ـ اللغةُ العربية وعلومُها، لأن لغة القرآن والحديث هي اللغة العربية.

٢ ـ ٢ ـ علوم القرآن وعلوم الحديث.

٢ ـ ٣ ـ أقوال السلف باعتبارهم أخصّ القوم بمعرفة الرسول «أقوالِه وأفعالِه وحركاتِه وسكناته ومَدْخَلِه ومخْرجِه وباطِنه وظاهره، وأعلمهم بأصحابه وسيرته وأيامه، وأعظمهم بحثاً عن ذلك وعن نقلته وأعظمهم تديناً به واتباعاً له واقتداء به»[٣٨].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

لما يبُن هذه النصوص من بيانٍ مُتبادل، فَمنْ «لا يَحْفَظُ القرآن ولا يعرف مَعَانِيَهُ، ولا يعرف الحديثَ ولا معانيه مِنْ أيْن يكون عارفاً بالحقائق المأخوذة عن الرّسولِ»[٣٩]، وهي الحقائق المُفَصِّلَةُ للمعارف الفطرية والضرورية.

إن تحصل العلم إذن عند ابن تيمية، لا يتوقف على استيعاب منطق اليونان واتِّباعِهِ، وإنما يَكْمُنُ تحصيلُهُ في احترامِ الشروط السابقة. ولا يمكن في رأينا مُؤَاخذة نظرية ابن تيمية في العلم بأنها نظرية سلفية دينية محضة، لأن الشروط التي نصَّت عليها، تَبْقى صالحة، هذا إن لم تَكُن مُلزمة، في كل ميدانٍ يكون العلمُ فيه مُؤسساً على مَتْنٍ من العقائد كيفما كان مصدرها، وأمْثَلُ ميدانٍ من هذا النوع، هو الميدانُ الشَّرعيّ والقانوني[٤٠]. إن الشرطَ **الأول** اختيارٌ عَقديٌّ، يتمايز به «العالمون»، فقد يختار هذا مَتْنا عقدياً معيناً، ويختار الآخرُ متناً عقدياً مُغايراً، وابن تيمية، باعتباره مُسلماً، اختار المتن العقدي الإسلامي (الكتاب والسُنّة) في مقابل الفلاسفة الذين اختاروا متناً عقدياً مُغايراً، هو المتن العقدي اليوناني مثلاً. أما الشرطُ **الثاني** فيقضي بضرورة إتقان لُغَةِ المتن المُختار، عربيةً كانت أم أعجميةً من جهة، واستحضارِ صفات صاحب المتن من جهة ثانية؛ لأنها تُعِينُ بل تُحَدِّدُ إدراكَ وفَهْمَ ما أراده من متنه، ويُعْتَمَدُ في ذلك على أقْرَبِ الأشخاص إليه، وأكثرهم اتباعاً له، صَحْباً كانوا أم

---

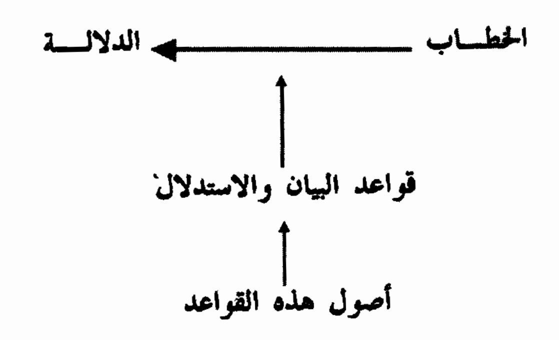
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٤٠) فالحكم القانوني لا بد من أن يكون مؤسساً على **نص تشريعي**.

تلامذةً، أما الشرط **الثالث** فيقضي بضرورة اعتبار المَتْنِ العقدي في كُلِّيَتِهِ، لأنه تعبيرٌ عن إرادةٍ واحدةٍ هي إرادة صاحب المتن.

يظهر أن موقف ابن تيمية من العلم يفتح الطَّريقَ نحو تقنينِ مخالفٍ تمام المخالفة للتقنين المنطقي الذي تبنَّاهُ أبو حامد، وهذا التقنينُ المخالف هو الذي نَجِدُهُ مُهذباً ومُفَصَّلاً عند الأصوليين المسلمين.

يمكن أن نلخص إذن موقف ابن تيمية العام من مشكل فهم الخطاب بصفة عامة في الخطاطة التالية، وهي خطاطة تُبَيِّنُ تميُّز موقفه عن موقف أبي حامد:



منع الفروع أو مناقشة ابن تيمية لآليات تصور المفرد عند المناطقة وعند أبي حامد الغزالي

يميز أبو حامد الغزالي، مُقْتِفياً التَّعْليم الأرسطي، بين أربعة مطالب علمية[41]، ما يهمنا منها، هنا، هو «ما يُطْلَب بصيغة

---

(٤١) انظر: الغزالي، **معيار العلم**، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩. انظر أيضاً: «مبحث الدلالة عند أرسطو» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ما» مثل «ما الخمر؟» «ما العقار؟». . ويتم الجوابُ عن مثل هذين المطلبين، **في المحاورات**[٤٢]، بواسطة مسالك ثلاثة:

«يطلق [مطلب ما] على ثلاثة أوجه:

الأول، أن يُطْلَبَ به **شرحُ اللفظ**.

الثاني، أن يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسؤول عنه عن غيره بكلام جامع مانع. . .

الثالث، أن يكون كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية، ويتبعه أيضاً أنه تمييز جامع مانع، ولكن ليس المقصود التمييز، بل تصور كنه الشيء وحقيقته، ثم التمييز يتبعه لا محالة»[٤٣].

«واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة بالاشتراك، فلنخترع لكل واحد اسماً، ولنسم الأول حدّاً لفظيّاً. . . ولنسم الثاني حدّاً رسميّاً. . . ولنسم الثالث حدّاً حقيقيّاً»[٤٤].

إذا كان الحد اللفظي مجرد شرح للمراد من اللفظ، فإنه لا يحقق تصوراً له ولا علماً به، إنه مجرد استبدال لفظ بلفظ. إن ما يحقق التصور هما الوجهان الآخران: الحد الرسمي والحد الحقيقي. فما هو إذن أصل التمييز بين هذين الوجهين؟

---

(٤٢) «الحد يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات». انظر: الغزالي: **محك النظر في المنطق**، ص ١٠٢، و**المستصفى من علم الأصول**، ص ١٢.

(٤٣) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ١٠٣.

(٤٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٢، وواضح من النص أن الغزالي ينسب إلى نفسه التمييز بين أصناف القول الشارح الثلاثة!

إن أصل هذا التمييز هو تمييز المناطقة بين أصناف في صفات ومحاميل الوصوف.

يقول الغزالي: «المعنى إذا نُسِبَ إلى المعنى الذي يمكن وصفه به، وُجِدَ بالإضافة إلى الموصوف إما ذاتياً له، ويسمى «صفةَ نَفْسٍ»، وإما لازماً ويسمى «تابعاً»، وإما عارضاً لا يَبْعُدُ أن يَنْفَصِلَ عنه في الوجود»[٤٥].

ويحدد الغزالي الأصناف الثلاثة من المحاميل بالشكل التالي:

ـ **المحمول الذاتي** «أعني به كُلَّ داخلٍ في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يُتَصَوَّرُ فهمُ المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر. فإن من فهم الشجر فقد فهم جسماً مخصوصاً، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود والعقل لو قُدِّرَ عَدَمُها لَبَطُلَ وجودُ الشجرية»[٤٦]. إن المُقوِّم الذاتي هو المحمول الذي لا يمكن

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣، يقول ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات**: «وقد تكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة». انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا، ٣ ج في ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ١، ص ١٥١.

(٤٦) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٣، و**محك النظر في المنطق**، ص ٢٥، ويقول ابن سينا: «ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقيق وجوده... بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقيق ماهيته ويكون داخلاً في ماهيته جزءً منها، مثل «الشكلية» لـ «المثلث» أو «الجسمية» لـ «الإنسان» لهذا... نفتقر في تصور «المثلث» مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب «الشكلية». انظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ١٥١.

ارتفاعُهُ في الوجود والوهم معا[٤٧]. ويمكن تقريب مفهوم الصفة الذاتية المقوم بالصياغة التالية:

إذا ما كانت ص مجموعة من الصفات ص، ص٢...، ص ن صالحة لأن تكون محاميل لمعنى ما، وليكن س، فإن ص ستكون صفة مقومة وذاتية أي «مق»، إذا وفقط إذا:

١ ـ ⊢ مق (س).

٢ ـ تصور س ⊢ التصديق بـ مق (س).

٣ ـ عدم التصديق بـ مق (س) ⊢ عدم تصور س[٤٨].

ـ **المحمول اللازمة**، «وأما اللازمة فما لا يُفارِقُ الذَّاتَ البتة، ولكن فَهْمَ الحقيقةِ والماهيةِ غيرُ موقوفٍ عليه، كوقوع الظل لشخص الغرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس، فإن هذا أمر لازم لا يُتَصَوَّرُ أن يُفارِقَ... ولكنه من توابع الذات ولوازمه وليس بذاتي له، وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك كله... وكذلك كون الأرض مخلوقةً، وصفٌ لازمٌ للأرض لا يتصور مفارقته له، ولكن فهم الأرض غير

---

(٤٧) الغزالي، **معيار العلم**، ص ٩٦. أبو حامد الغزالي هنا يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه المناطقة حين اعتبر المقوم لا يمكن رفعه لا في الوجود ولا في الوهم. انظر نص ابن سينا السابق: ونقض ابن تيمية سيكون لرأي أبي حامد لا لرأي ابن سينا.

(٤٨) حيث تعني (١) أن اتصاف الموصوف بالمقوم الذاتي، قضية صادقة باستمرار أي تحصيلية.

حيث تعني (٢) أن التصديق بالعبارة التحصيلية السابقة لازم عن تصور الموصوف.

حيث تعني (٣) أن هناك تلازماً بين عدم التصديق بالعبارة التحصيلية وبين عدم تصور الموصوف.

موقوف على فهم كونها مخلوقة، فقد يُدْرِكُ حقيقةَ الأرض والسماء من لم يُدْرِكْ بَعْدُ أنهما مخلوقتان»[49]. فالصفة اللازمة ندركها بدليل من الصفات المقومة والذاتية. فبالنسبة للسماء والأرض «نعلم أولاً حقيقة الجسمية [وهي صفة ذاتية مقومة للأرض والسماء]، ثم نطلب بالدليل كونه مخلوقاً [الصفة اللازمة]، ولم يمكننا أن نعلم السماء والأرض ما لم نعلم الجسمية»[50].

ويمكن تقريب مفهوم الصفة اللازمة بالصياغة التالية:

إذا ما كانت ص مجموعة من الصفات ص١، ص٢، ...، ص ن صالحة لأن تكون محاميل لمعنى ما وليكن س، فإن ص ستكون صفة لازمة، أي «لزم» إذا وفقط إذا:

١ - ⊢ لز (س).

---

(٤٩) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٣؛ **محك النظر في المنطق**، ص ٢٥ - ٢٦، **ومعيار العلم**، ص ٩٥ - ٩٦. ويقول ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات**: «اللازم هو الذي يصحب الماهية فلا يكون جزءاً منها». انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص ١٥٣. ويقول أيضاً: «لا يفتقر في تصور الجسم جسماً إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسماً» (ص ١٥١). ويظهر واضحاً أن أبا حامد الغزالي لا يقتصر على تبني دعاوى المناطقة، بل ينقل ويستعير أيضاً أمثلتهم.

(٥٠) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٢٦.

حيث تعني (١) أن اتصاف الموصوف باللازم، قضية صادقة باستمرار أي تحصيلية ولكنها تتميز عن «مق (س)»، في أن هذه الأخيرة أولية، أي غير مبرهن عليها، أي مستنبطة من أوليات.

حيث تعني (٢) ليس من الضروري أن يلزم عن تصور الموصوف بالتصديق بالعبارة التحصيلية «لز (س)».

٢ ـ تصور س ⊢ (التصديق بـ لز (س) ∨ عدم التصديق بـ لز (س))[٥١].

ـ **المحمول العارض**، «وأعني به ما ليس من ضرورته أن يُلازِمَ بل يُتَصَوَّرُ مفارقُتهُ إما سريعاً كحُمْرة الخَجَلِ أو بطيئاً كصُفْرَة الذَّهَبِ... ولَرُبَّمَا لا يزولُ في الوجود... ولكِنْ يمكنُ رفْعُهُ في الوَهْمِ»[٥٢].

ويمكن تقريب مفهوم الصفات العارضة بالقانون التالي، حيث «عر» صفة عرضة من المجموعة [ص١، ص٢، ...، ص ن].

⊢ ◇̂ (عر (س)) ∧ ◇ (⊢ عر (س))[٥٣].

حيث ◇ يدل على الإمكان.

ويقسم المناطقة، ومنهم أبو حامد، صنف المقوم الذاتي إلى ثلاثة أقسام:

الجنس، وهو «ما لا يوجد شيء أعم منه»[٥٤].

---

(٥١) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٤؛ **محك النظر في المنطق**، ص ٢٦، و**معيار العلم**، ص ٩٧.

(٥٢) ويقول ابن سينا: «وأما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم، فجميع المحمولات التي يجوز أن تفارق الموضوع مفارقة سريعة أو بطيئة، سهلة أو عسيرة، مثل كون الإنسان شاباً وشيخاً وقائماً وجالساً». انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص ١٦٦.

(٥٣) وتعني هذه العبارة أو القول بإمكان اتصاف الموصوف بالعارض، وإمكان عدم اتصافه به قول تحصيلي.

(٥٤) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٠٦. أن المقوم الذاتي لموصوف ما كان أكثر شمولاً من جميع مقومات ذلك الموصوف الذاتية، سمي جنساً. أما إن كان المقوم الذاتي أكثر شمولاً من جميع المقومات الذاتية بالنسبة إلى جميع المواضيع والموصوفات كان هذا المقوم «جنس الأجناس». انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ١٤.

النوع، وهو «ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه»[٥٥].

الفصل، وهو «الصفة التي تذكر في جواب أي شيء هو الموصوف»[٥٦]. أما العرض، فيقسمونه إلى:

العرض العام، وهو الصفة غير المقومة وغير اللازمة التي قد تصدق على الموصوف وعلى غيره.

الخاصة، وهو الصفة غير المقومة وغير اللازمة التي يختص بها الموصوف وحده.

ولتلخيص نظرية المناطقة في أصناف المحاميل يمكن إنشاء الجدول التالي:

الموصوف

الصفات	الذاتية المقومة			اللوازم الضرورية	الأعراض	
	الجنس	النوع	الفصل		العرض العام	العرض الخاص

الكليات الخمسة[٥٧]

إن الصفات الكاشفة عن حقيقة الموصوف وكُنْهِه وماهيته

---

(٥٥) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٠٦. إن كان المقوم الذاتي أقل شمولاً من كل المقومات الذاتية سمي «نوع الأنواع».

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٥٧) صاحب هذا المصطلح «الكليات الخمسة» هو فورفوريوس الصوري، انظر كتابه **المدخل**، ترجمة أبو عثمان الدمشقي، نشره «بدوي»، في: **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ج ٣، ص ١٠٥٧ و١٠٨٦ وكل ما ذكره المناطقة المسلمون حول هذه المفردات الخمسة منقول عن هذا الكتاب.

هي الصفاتُ الذاتيةُ المُقَوِّمَةُ المكوِّنةُ لصنف «الجنس» ولصنف «الفصل»، إذ هي التي تُشَكِّلُ مادة الحد. وبعد الحصول على هذه المادة لا بد من ترتيبها ترتيباً مخصوصاً. ويُشكِّلُ هذا الترتيبُ **صورةَ الحَدِّ**. ويلخص أبو حامد شروط الحد الصورية والمادية في[58]:

١ ـ «أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول».

٢ ـ «أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت أَلْفاً ولا تُبالي بالتَّطْوِيلِ، لكني ينبغي أن تُقدِّمَ الأعمَّ على الأخصِّ... وهذه لو تَرَكْتها لتشوَّش النَّظْمُ».

٣ ـ «إذا وَجَدْتَ الجنس القريب فلا تَذْكُر البعيد معه فتكون مُكَرِّراً... أو تَقْتَصر على البعيدِ فتكون مُبْعِداً... فإذا ذكرت الجنس فاطْلُبْ بعده الفَصْلَ... واجتهدْ أن تَفْصُلَ بالذاتيات إلا إذا عَسُرَ عليك ذلك، وهو كذلك عسيرٌ في أكثر الحدود، فاعْدِلْ بعد ذكر الجنس إلى اللوازم واجتهِدْ أن يكون ما ذكرتَهُ من اللوازم الظَّاهِرة المعْروفة.

٤ ـ «أن تَحْتَرِزَ من الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدةِ والمُشْتَركة المتردِّدة، واجتهدْ في الإيجاز ما قدرت وفي طَلَبِ اللفظ النصَّ ما أمكنك، فإن أعْوَزَكَ النَّصُّ، وافْتَقَرْت إلى الاستعارةِ فاطْلُبْ من الاستعارات ما هو أشدُّ

---

(٥٨) الغزالي: **معيار العلم**، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٢ و٢٨٢ ـ ٢٨٠، و**المستصفى من علم الأصول**، ص ١٥ ـ ١٦ و١٨ ـ ١٩. ولم يعمل الغزالي هنا إلا على نقل تعليم المناطقة المنقولة عن أرسطو وعن فورفوريوس.

مناسبة للغرضِ، واذكُرْ مُرادك [به] للسائل، فما كُلُّ أمرٍ معقولٍ له عبارةٌ صريحةٌ موضوعةٌ لِلإنْباء عَنْهُ. ولو طَوَّلَ مُطَوِّلٌ واستعارَ مُستعيرٌ أو أتى لفظٌ مُشْتَرَكٌ وعُرِفَ مرادُه بالتصريح أو عَرفَ القرينة فلا ينبغي أن يُسْتَعْظَمَ صنيعُهُ ويُبَالَغَ في ذَمِّه إن كان قد كَشَفَ عن الحقيقة بذكْرِ جميع الذاتيات، فإنه المقصودُ، وهذه المزايا تحسيناتٌ وتزييناتٌ كالأبازيرِ مِنَ الطَّعَامِ. . . ».

٥ ـ «ألا يخلط بين الجنس والفصل، بحيث يؤخذ الفصل بدله».

٦ ـ ألا «يؤخذ المحل بدل الجنس».

٧ ـ ألا «يؤخذ الجزء بدل الجنس».

٨ ـ ألا «توضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس».

٩ ـ ألا «يوضع النوع مكان الجنس».

١٠ ـ ألا «تؤخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز [= الفصل] بدل الذاتيات».

١١ ـ ألا «يحد الشيء بما هو أخفى منه»، ولا «بما هو مساو له في الخفاء».

١٢ ـ ألا «يعرف الضد بالضاد».

١٣ ـ ألا «يؤخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الإضافة».

إن الأصل الذي تقوم عليه نظرية الحد المنطقية التي تبناها

أبو حامد، والتمييزات والتشعيبات المتفرعة عنه، هو تفريقهم [المناطقة] في صفات الموصوف بين الذاتي واللازم والعارض من جهة وتفريقهم من جهة ثانية بين الماهية ووجودها(٥٩).

إذا كان ابن تيمية يقبل التمييز بين اللوازم والأعراض(٦٠)، فهو يرفض التفريق في اللوازم بين الذاتيات المقومة الدالة على الماهية، واللوازم غير المقومة وغير الدالة على الماهية(٦١). ويتأسس رفضه على أصلين متكاملين: نَزْعتِه الاسْمِيَّة من جهة، ونزْعتِه الواقعية ـ النسبية من جهة ثانية.

تتجلى نزعةُ ابن تيمية الاسْمِيَّة في دعواه بأن المفاهيم، باعتبارها موضوع التحديد، لا وجودَ لها في الخارج، إذ ليس لها من الوجود إلا الوجود الذهني: «ما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معيناً مُشخَّصاً مَخْصوصاً متَمَيِّزاً في الأعيان، وإنما سمي كلياً لكونه في الذهن كلياً، وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كُلِّي أصلاً. وهذا الأصل يَنْفَعُ في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه. . . وبسبب الغلط فيه ضَلَّ طوائف من الناس حتى في وجود الرب

(٥٩) يقول ابن تيمية: «إن هذا الكلام الذي ذكروه [= المناطقة] مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي واللازم لها». انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٦٤.

(٦٠) يقول عن الفروق بين اللوازم والأعراض أنه «حقيقي ثابت في نفس الأمر». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦١) يقول إن «ما ذكروه [= المناطقة] من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣.

تعالى، وجعلوه وجوداً مطلقاً... إنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه شيء إلا شيء معين لا شِرْكة فيه أصلاً، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعْمُّها لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعُمُّ هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا... ومن عَلِمَ هذا عَلِمَ كثيراً ممَّا دَخَلَ في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس.. وما ذكروه من الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات»[٦٢]. فالموجود في الخارج إذن، عند ابن تيمية، هو العين والشخص فقط، أما المعاني فلا توجد إلا في الذهن، وعليه نكون أمام مستويين متمايزين في التحديد.

---

(٦٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ٤ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٧. «والخطأ في الإلهيات» يقصد به هنا مشكل صفات الله تعالى الذي كان من أعوص المشاكل الكلامية وأدقها.

١ ـ مستوى تحديد العين والشخص.

٢ ـ مستوى تحديد الكلّي والعام.

ويوظِّفُ ابنُ تيمية هذين المستويين في التحديد لِنَقْضِ تفريقِ المناطقة بين الذاتيات واللوازم.

إذا ما نظرنا إلى المحدود (الموصوف)، باعتباره مُتَحَقِّقاً في الخارج، فإن صفاتِه اللازمةَ كُلَّها قائمةٌ به، ولا تَمَايزَ بينها من حيث التَّقدُّمُ والسَّبَقُ، ولا من حيث كونُ بعضِها علةً، وبالتالي دالاً على الماهية، وبعضِها الآخر معلولاً، وبالتالي غير دالٍّ على الماهية. «إن جميعَ اللوازم للموصوف، لَيْسَ بينها وبينَ الموصوفِ وَسَطٌ أصلاً في نفس الأمر»[٦٣]، لكن قد يكون هناك «وسط في الذهن للمُسْتَدِلِّ، ليس هو وَسَطاً في نفس ثبوت الصفة للموصوف»[٦٤]. بعبارة أخرى، إن الصفات غيرَ البّيِّنَة التي تَحْتَاجُ إلى دليل، ليست أمراً راجعاً إلى «الشيء في نفسه، وإنما هو إخبارٌ عن علم الإنسان به... فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي»[٦٥]. وعليه، فالصفات الذاتيةُ المُقوِّمَةُ التي يعتبرها المناطقةُ متقدِّمَةً على الموصوف وسابقةً عليه، «يَمْتَنعُ أن تكونَ مقدَّمَةٌ عليه [= الموصوف] في الخارج»[٦٦]. كما أن الصفات الذاتية لا يمكنُ أن تكونَ علة للذاتِ ولا معلولةً لها، إذ «ليس في صفاتِ الموصوف اللازمة ما هو علة للذات ولا

(٦٣) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٤٠٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.

معلول للذات، بل هي صفاتٌ قائمةٌ بالذات، وفاعِلُ الذَّاتِ فاعِلُ صِفاتِها إن كانت من الذوات المَفْعُولَةِ»[٦٧].

تَكْتَمِل نزعةُ ابن تيمية الاسميةُ وما نَتَجَ عنها من نُقُوض لتمييزات المناطقة، بنزعةٍ واقعية ـ نسبيةٍ يُظهِرُها تَقْرِيرُهُ بضرورة اتِّباع تصوراتِنا وأحكامِنا للموجود الخارجي: «إن الحقائقَ الخارجيةَ المُسْتَغْنِيةَ عنا لا تكونُ تابعةً لتصوراتنا، بل تَصَوُّراتُنا تابعةٌ لها. فليس إذا فَرَضْنا هذا مُقَدَّماً وهذا مُؤخراً يكونُ هذا في الخارج كذلك... إن هذه اللوازم كُلّها لوازمُ للموصوف وقد تَخْطُرُ بالبالِ وقد لا تخطر، وكلما خطرت كان الإنسان أعْلَمَ بالموصوفِ، وإذا لم تخطر كان عِلْمُهُ بصفاته أقلَّ»[٦٨]، بل لا يُمكن للإنسان أن يَعْلَمَ كُلَّ صفات الموصوف اللازمة لأن «ما من تَصَوُّرٍ إلا وَفَوْقَهُ تَصَوُّرٌ أكْمَلُ مِنْهُ، وَنَحْن لا سَبِيلَ إلى أن نعلم شيئاً من كلِّ وَجْهٍ»[٦٩].

إذا كان لا فَرْقَ بين الذاتيات المقومة وبين اللوازم غَيْر المْقومة، فلا معنى للماهية اللَّهُمَّ إلا أن تكونَ «مَا يَرْتَسِمُ في النفس من الشيء»[٧٠]. ولمَّا كانتِ الارتسامات عن شيءٍ واحد قد تَخْتَلِفُ من شخص لشخص، كان ما يرتسمُ في الذهن أو في النفس أمراً نِسبَياً، أي كنا **أمام تَعَدُّدِ مَاهِياتٍ** الشَّيء الواحد. ولما كان الإنسانُ يُعَبِّرُ عَمَّا في ذهنه ونفسه باللَّفِظ، كانت

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الطريقُ إلى التَّعَرُّف إلى ما في نفسه، أي إلى الماهية، هي الطريق التي نَتَعَرَّفُ بِها **على ما يُرِيدُه المُتَكَلِّمُ بلفظه**[٧١]، أي طريق **الحَدِّ اللفظي** الذي استَصْغَرَ المناطِقَةُ شَأْنَهُ.

نظرية ابن تيمية في التحديد

إذا كانت الماهيةُ «المَقُولَ في جواب «ما هو. . . ؟»»، أي جواباً لقولِ سائلٍ سأل «ما كذا؟»، فإن المسْتَفهَم عَنْهُ إمّا أن يكونَ السائلُ عنه عالماً بمُسَمَّاه، وإما أن يكون غَيَر عالم بمسماه. وإن كان عالماً بمسماه، فإما أن يكون جاهِلاً بدلالةِ اللَّفْظِ عليه، وإما أن يكون عالماً بدلالة اللفظ عليه، وبالتالي نكون أمام حالات ثلاث طبيعية[٧٢] لطلب التعريف:

١ ـ السائل متصور للمعنى، جاهل بدلالة اللفظ عليه.

٢ ـ السائل متصور للمعنى، عالم بدلالة اللفظ عليه.

٣ ـ السائل غير متصور للمعنى، جاهل بدلالة اللفظ عليه.

السائل متصور للمعنى، جاهل بدلالة اللفظ عليه[٧٣]

يُجَابُ مطلوبُ هذا السائل بواسطة التَّرْجَمَةِ، إن كان الاسمُ المُسْتَفْهَمُ عَنه لا يوجد في لغة السائل، وبالتفسير، إن كان الاسم غريباً أو كان معروفاً، ولكن المُسْتَفْهَم عنه هو المُرادُ مِنْهُ. والترجمةُ والتفسيرُ حدَّان لفظيان، يتمَّانِ إما بالمفرد

(٧١) وهذا ما عمل ابن تيمية على تقنينه، كما سنرى الآن.

(٧٢) نقصد بهذا الوصف الاستفهام كما يمارس طبيعياً.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٥.

وإما بالقبول المؤلف التَّام. والحد اللفظي عند ابن تيمية «هو الذي يُحْتاجُ إليه في إقْراء العُلُوم المُصنَّفَة، بل في قراءة جميعِ الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات»[٧٤]. و«الحاجة إلى معرفة هذه الحدود [اللفظية] ماسةٌ لكل أمَّةٍ، وفي كل لغة، فإن معرفتها من ضرورة التَّخاطُب الذي هو النُّطْقُ الذي لا بد منه لبني آدم».

يُمَيزُ ابن تيمية في الحد اللفظي بين نوعين: حَدّ بِحَسَبِ الاسْمِ، وَحَدّ بِحَسَبِ المِثَّالِ.

الحد بحسب الاسم

وهو أن نُعَرِّف الاسمَ باسم آخر مُرادِفٍ أو مُكافئ له. والألفاظ المُتكافِئةُ، عند ابن تيمية، هي الألفاظُ المُتَّحِدَةُ في الدلالة المختلفةُ في الدلالة على صفات تلك الذات، مثل أسماء الله الحسنى[٧٥].

الحد بحسب المثال

انه «التفسيرُ الذي هو تمثيلٌ يفيدُ تعريف المسمى بالمثال لإخْطارِه بالبال». بعبارة أخرى أن هذا النوع من الحد اللفظي تعريفٌ للشيء **بمثاله ونظيره**، كأن نُعَرِّف مثلاً «المقتصد»[٧٦] بـ «المصلي في أثناء الوقت»؛ لأن «الصلاة في أثناء الوقت»

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٧٦) في قوله تعالى: **﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ القرآن الكريم،** «سورة فاطر،» الآية ٣٢.

مثال للاقتصار على الواجب من التكليفات الذي هو «الاقتصاد». وحضور هذا المثال في الذهن يُحْضِرُ المسمَّى الذي هو المعنى العام «الاقتصار على الواجب من التكليفات»(٧٧).

لا يكفي في الحدود اللفظية التمكُّنُ من اللغة، كما يدّعي ذلك المناطقة. أن الألفاظ من حيث مفهومها يُعْرَفُ حَدُّها إما باللغة وإما بالشرع وإما بالعرف، ومن حيث ما صدقها وشمولها، أي من حيث دخول الأعيان والأنواع في مسمياتها، تعرف بالاجتهاد الذي يسميه الأصوليون بـ «**تحقيق المناط**»(٧٨).

السائل متصور للمعنى، عالم بدلالة اللفظ عليه(٧٩)

إن هذا السائل لا بد من أن يكون له غَرَضٌ من سؤاله، ويُجَابُ تَبَعاً لذلك الغَرضِ، فقد يكون غَرَضُهُ:

١ ـ ذِكرَ خصائص باطنة للمسمى لم يطلع عليها.

---

(٧٧) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٥٢.

(٧٨) قد سبق لابن تيمية أن أثبت أولوية الكتاب والسُنّة، وما يبقى الآن هو بيان كيفية فهم ألفاظهما وجملهما، وهذا هو الأمر الذي يعالج في **أصول الفقه**. يقول ابن تيمية: «الأسماء المذكورة في الكتاب والسُنّة ثلاثة أصناف: (أ) منها ما يعرف حده باللغة كـ «الشمس» و«القمر» و«الكوكب» ونحو ذلك. (ب) منها ما لا يعرف إلا بالشرع كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية، كالصلاة والحج والربا والميسر. (ج) ومنها ما يعرف بالعرف العادي ـ وهو عرف الخطاب باللفظ ـ كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.

وبعد معرفة دلالة اللفظ، لغوياً أو شرعياً أو عرفاً، ينبغي «الاجتهاد» و«التأويل» لمعرفة «دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ» (ص ٥٣).

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

٢ ـ بيانَ عليّته الفاعلية أو الغائية.

٣ ـ معرفةَ تركيبه.

٤ ـ معرفةَ حقيقته التي لا يعلمها المسؤول، أو علمها ولا عبارة تدل السائل عليها، كالسائل عن حقيقة «النفس» وأمثال ذلك.

وَيَحْصُلُ الجواب عن هذه المطالب «بحسب غرض السائل ومقصوده»[٨٠].

السائل غير متصور المعنى، الجاهل بدلالة اللفظ عليه

لإجابة هذا السائل هناك طريقان: طريق التعيين، وطريق ذكر الصفة.

طريق التعيين

إذا كان المُسْتَفْهَمُ عنه عيناً وشخصاً، فيمكن تعريفه للمُسْتَفْهِم بواسطة التَّعيين. يقول ابن تيمية: إنه بحضور الشيء المُسَمَّى لِيَرَاهُ إن كان مِمَّا يُرى، أو يَذُوقَهُ أو يَلْمسَهُ ونحو ذلك، بحيث يُعْرف المُسَمَّى كما عَرفَهُ المتكلمون بذلك الاسم»[٨١]. وبذلك يصبح السائل مُتَصَوِّراً للاسم وللمسمى.

طريق ذكر الصفة

وهو الذي يُناظِرُ حَدَّ المناطقة. يقول ابن تيمية: «إن التعريف بالوصف هو التعريف بالحد، فإنه لا بد أن يذكر [=

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٦٠.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

المجيب] من الصفات ما يُميِّز الموصوفَ والمحدودَ عن غيره، بحيث يَجْمَعُ أفرادَهُ وأجزاءَهُ وَيَمْنَعُ أن يَدْخُلَ فيه ما ليس منه، وهو في الحقيقة **تعريف بالقياس والتمثيل**، إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره»[٨٢]، ويلخص هذا القول موقف ابن تيمية من التحديد بصفة عامة، وما يميز عن أبي حامد والمناطقة بصفة خاصة. ونستطيع أن نجمل رأي ابن تيمية في الدعاوى التالية:

١ ـ يتكون الحد من صفة أو مجموعة من الصفات عن غيره، وبالتالي إنْ تَحَقَّقَ التمييزُ بذكْرِ صفةٍ واحدةٍ فقط، كانت الصفةُ حدّاً للموصوف، وإن لم يتحقق التمييز إلا بِذِكْرِ أكثر من صفتين كان ذلك الأكثر حدّاً للموصوف. من شرط الحد إذن أن يمَيِّز فقط، لا أن يَدُلَّ على الكُنْه أو الماهية أو الحقيقة[٨٣].

٢ ـ من شرط الحد الجَمْعُ والمَنْعُ، أي الاطِّرَادُ والانْعِكاسُ، أي كلما تحقق المحدود إلا وتحقق الحد وكلما انتفى المحدود إلا وانتفى الحد[٨٤].

٣ ـ إن التمييز الذي يحقق التعريف بذكر الصفة أو بذكر مجموعة من الصفات، ليس تمييزاً **لعين الموصوف**، وإنما هو

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٨٣) يقول ابن تيمية: «وكلما كان المميز» أوجز وأجمع وأخص كان أحسن». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠. «فائدة الحد... التمييز بين الشيء المحدود وغيره. وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات» (ص ٣٩ ـ ٤٠).

(٨٤) «لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص». انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

تمييز **لنوعه** فقط، يقول ابن تيمية: «كل صفة من تلك الصفات [المميزة] إنما تدل على القدر المشترك بينه [الموصوف] وبين غيره من النوع... وهذا القدر المشترك إنما يفيد المعرفة للعين بالمثال، ولا يفيد معرفة العين المُخْتَصَّة، إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز، لكي يكون مجموع الصفات مُمَيِّزاً له تمْيِزَ «تمثيل» لا تمييز «تَعْيين». فإن غيَر نَوْعِهِ لا تَجْتَمِعُ له تلك الصفات، وهو نَفْسُهُ لا يُمَيَّزُ إلا بما يَخُصُّهُ»(٨٥). ولتقريب رأي ابن تيمية هذا، لا بأس من تطبيقه على مثال بسيط.

لنفترض أننا نحد «الإنسان» بصفتين «الحيوانية» و«النطق»، فهاتان الصفتان تكونان مجموعة جزئية من مجموعة الصفات التي يتصف بها «الإنسان». وأعيان «الإنسان»، أي زيد وعمرو وعيسى...، تشترك كلها في تلك المجموعة الجزئية. وتُعْتَبَرُ هذه المجموعة الجزئية (ذات العنصرين: الحيوانية والنطق) خاصة لـ «الإنسان»، إذ لا شيء آخر غير «الإنسان» يتصف بها، ومن هنا كانت مميزة له، أما أعيان «الإنسان» فيشابهون «الإنسان» (الموجود الذهني) في كونهم يتصفون بالحيوانية وبالنطق، من غير أن تكون الحيوانية والنطق مميزة لأحدهما عن الآخر، أي لأحد الأفراد عن الآخر، وبالتالي لم تكن هاتان الصفتان خاصة لأحدهما دون الآخر. كيف نتصور الأعيان إذن؟ أو كيف نتصور «زيداً» مثلاً؟ نتصوره عن طريق تمثيله بـ «الإنسان» تمثيل الموجود الخارجي (العين) بالموجود الذهني

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(المفهوم)، وبالتالي نُعَدِّي ما يُمَيِّز «الإنسان» إلى «زيد» ونعتبرُهُ مُمَيِّزاً له أيضاً، فنقول «زيد حيوان ناطق». ونلاحظ هنا أن ابن تيمية يَسْتَعِيضُ عن علاقة الانتماء التي تربط النوع بأشخاصه بعلاقة المشابهة والمماثلة، فالأشخاص لا تنتمي إلى أنواعها ولكنها تشابهها في قَدْرٍ مشترك من الصفات هو القدرُ المذكورُ في تمييز النوع. وعليه يمكن صَوْغُ صورة تَعْدِية تَعريف النوع إلى العين بالصورة الاستدلالية التالية:

ولكن النوع يتميز بـ ص.

إذن العينُ بتميز بـ ص.

حيث ص صفة أو أكثر من مجموعة $ص_{١}$، $ص_{٢}$، . . . $ص_{ن}$ الصالحة لأن تكون صفة للنوع.

يَرُدُّ ابن تيمية تَصَوُّرَ الأعيانِ إذن إلى توظيف آلية استدلالية مَخْصوصَةٍ هي آلية القياس التمثيلي، وهي الآلية التي ضَعَّفها المناطقة وأبو حامد الغزالي، كما سنرى في القسم الثاني من هذا البحث.

نستطيع أن نستخلص مما سبق:

١ ـ إن نُقُوضَ ابن تيمية لمبحث الدلالة المنطقي كانت نُقُوضاً لمبحث الدلالة الأرسطي بما لَحِقَهُ من إضافات فورفوريوس الصوري. وَيَدُلُّ هذا الأمر على غيابِ تأثير مبحث الدلالة الرواقي والروماني في **منطق فلاسفة الإسلام.**

٢ ـ إن «تحقيقَ ابن تيمية السَّديد في مسألة التَّحديد» كان موجهاً بمبدأين أساسين:

٢ ـ ١ ـ أصلية مبحث دلالة القول وفرعية مبحث دلالة المفرد

لا يشكل تحديد مفردات القول الشرط الضروري والكافي في تحديد دلالة القول، بل لا بد:

أولاً: من اعتبار القول في كليته.

ثانياً: من اعتبار المجال التداولي {عادة المتكلم، قصده، معرفة السامع بعادة المتكلم....} الذي تحقق في إطاره القول.

ثالثاً: من اعتبار تعلق دلالة مفردات القول بالاعتبارين السابقين.

٢ ـ ٢ ـ أصلية التدليل وفرعية التحديد

لما كان الأصلُ القَوْلَ، تَردَّدَ استخلاصُ دلالة القول بين الصِّحةِ والفسادِ، وبالتالي استدعت أصيلةُ القولِ قيامَ مبحثٍ ضابط لصحة التدليل على الدلالة المستخلصة من القول، وليست «السيمياء الأصولية الإسلامية»، إلا هذا المبحث نفسه، وإن كان مُرتبطاً بالمجال التداولي الشرعي.



الفصل الرابع

السيمياء الأصولية

١ ـ إذا صَحَّ لنا تحديدُنا السابق للإشكال السيميائي في الميدان الشرعي، وصح لنا الادعاء بضرورة اجتهاد التأويل لتحديد دلالة النص الشرعي، فيمكننا النظرُ إلى اجتهاد التأويل لتحديد دلالة النص الشرعي، من ثلاث زوايا مختلفة، يُركَّزُ فيها:

ـ إما على ذات المُؤَوِّلِ، حيث تكونُ المقاربةُ ذات طابع سيكولوجي.

ـ وإما على انتماءات المؤول واعتقاداته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيث تكون المقاربة ذات طابع سوسيوسيكولوجي.

ـ وإما على مَنْهجِهِ في التأويل والتَّبْريراتِ التي يدعم بها تأويلَهُ، حيث تكونُ المقاربةُ ذاتَ طابع لغوي ـ منطقي.

وعليه، يُمكِنُ نظرياً التَّمييز بين ثلاثة أنواع من النظر في اجتهاد التأويل:

١ ـ النَّظَرِ فيه من الزاوية السيكولوجية.

٢ ـ النَّظَرِ فيه من الزاوية السوسيوسيكولوجية.

٣ ـ النَّظَرِ فيه من الزاوية المنطقية ـ اللغوية.

١ ـ ١ ـ النظر في اجتهاد التأويل من الزاوية السيكولوجية

لما كان اجتهاد التأويل سلوكاً معيناً، كان ككُل سلوكٍ بشري، استجابةً لمُنَبِّهٍ أو لمجموعةٍ من المُنبهات، وقد تَتَشَكَّلُ هذه الاستجابة بفعل دوافع ومؤثرات ذاتية محض، تخُص المجتهدَ المؤولَ، بِحَيْثُ تكونُ الدلالةُ التي اعتبرها المؤول دلالةَ النَّصِّ، تابعةً لدوافعه الذاتية، شُعوريةً كانت أم لا شعورية. وعليه، يُمكن، نظريّاً، قيامُ مقاربةٍ سيكولوجية لعملية اجتهاد التأويل، تقصرُ اهتمامها على الآليات السيكولوجية المُتَحَكِّمَة في انتقال المجتهد المؤول من النص الشرعي إلى دلالته الشرعية، ومن ثمة تُقدِّمُ تفسيراً سيكولوجياً لعملية التأويل في ميدان الشرع.

١ ـ ٢ ـ النظر في اجتهاد التأويل من الزاوية السوسيوسيكولوجية

يمكن، نظرياً، قيام مقاربة سوسيوسيكولوجية لاجتهاد التأويل، بالتركيز على القيم الاجتماعية والخلقية والسياسية والاقتصادية والعقدية التي يؤمن بها المجتهد المؤول، والتي يُوَظِّفُ اجتهادَهُ التأويليَّ، بشكل أو بآخر، قَصْدَ تحقيقها، من خلال إسْقاطِها على النص الشرعي، وعلى إرادة صاحبه. ويكون التأويل في هذه الحالة، مُجَرَّدَ وسيلةٍ إجرائية لإضْفَاءِ مَزيدٍ من المصداقية على القيم الاجتماعية التي يُؤمِنُ بها المُؤوِّل ويعتقدُها، وعليه يمكن أن تُؤدي مثلُ هذه المقاربة إلى

بناء نموذج يُفَسرٌ كيفيةَ تَدَخُّلِ هذه القيم في تَشَكُّلِ انتقال المؤول من النص الشرعي إلى دلالته.

١ ـ ٣ ـ النظر في اجتهاد التأويل من الزاوية اللغوية ـ المنطقية

يَخْتِلفُ هذا النظر عن النظرين السابقين في محاولته التركيز، لا على المبررات الذاتية أو الأيديولوجية للانتقال من النص إلى دلالته، ولكن على المبررات اللغوية والمنطقية: فالدلالةُ المُسْتَخْلَصَةُ من النص الشرعي، بالنسبة إلى المقاربة اللغوية ـ المنطقية لاجتهاد التأويل، تَتَشكَّلُ بفعل اعتباراتٍ لغويةٍ من جهة، ومنطقيةٍ من جهة أخرى تُكَونُ كُلُّها، مجتمعةً، **مبررات الاستنتاج وشُرُوطَهُ.**

نعتقدُ أن النظر الأصولي الإسلامي، بدءاً من الشافعي إلى اليوم، ينتمي إلى النوع الثالث من النظر في اجتهاد التأويل، إذ نجد عند الأصوليين المسلمين تركيزاً على المبررات اللغوية والمنطقية في الانتقال من النص إلى دلالته الشرعية، لذلك يمكن اعتبار السيمياء الأصولية الإسلامية نظراً في اجتهاد التأويل من الزاوية اللغوية ـ المنطقية. وللإفْصَاح عن دعاوى السيمياء الأصولية الإسلامية وقواعِدِها، سنستعينُ بنموذجٍ[١] من نماذج النظريات الواصفة لاجتهاد التأويل الشرعي من الزاوية

---

(١) استلهمنا هذا النموذج من: Jerzy Wroblewski, Legal Reasonings in Legal Interpretation,» dans: *Etudes de logique juridique: Contributions polonaises à la théorie du droit et de l'interprétation juridique* (Bruxelles: E. Bruylant, 1969), vol. 3, pp. 3-31.

اللغوية ـ المنطقية نعتقدُهُ مُلائماً كُلَّ المُلَاءمَةِ لِحَصْرِ البنية العامة للسيمياء الأصولية الإسلامية.

١ ـ ٣ ـ ١ـ النموذج اللغوي المنطقي لاجتهاد التأويل في الميدان الشرعي

يَتَكَوَّنُ اجتهادُ التأويل باعتباره عمليةً منظوراً فيها من الزاوية اللغوية المنطقية، من أربع مراحل أساسية.

المرحلة الأولى: وهي البداية والمنطلق، وتكمُنُ في **انفتاح النص دلالياً واحتماله لأكثر من دلالة**، ويزداد هذا الانفتاحُ قوةً وظهوراً بفعل أمر من الأمور التالية:

ـ غُموضِ النص لُغةً.

ـ خفاءِ المفاهيم التي يتضمنها النص الشرعي.

ـ تعارض بين دلالة النص الشرعي الظاهرة ودلالات أخرى ظاهرةٍ لنصوصٍ شرعية أخرى تَتَشارَكُ معها الإنْتِماءَ إلى نسقٍ شرعي واحدٍ.

ـ تعارض بين دلالة النص الشرعي الظاهرة والمقاصد التي تُفترضُ مراعاتُها من لَدُنِ الشَّارِعِ.

ـ اسْتِهْجانِ المُؤَوِّلِ لدلالة النص الشرعي الظَّاهِرَةِ لأسباب خُلقيةٍ أو مصْلَحِيَّةٍ أو عَدْلِيَّةٍ يعتقدُها وَيُؤمِنُ بها. وعادةً ما يتأسس الإحساسُ بوجودِ انفتاحٍ واحتمالٍ دلاليين على **موقفٍ تقويمي** يَقِفُه المؤوِّلُ من النص، اللَّهُمَّ إلا في الحالات التي يكون النص الشرعي فيه مَصوغاً بعيداً أو خارجاً عن التوافق اللساني لجماعة المُشَرَّع لَهُمْ ـ وهي حالات مُسْتَبعدةٌ. . .

المرحلة الثانية: وهي مرحلة إغلاق النص المفتوح دلالياً، عَبْرَ سَبْرِ دلالاتِه الممكنةِ وحَصْرِها بفضل توظيف مجموعةٍ من **القواعد** تُبَيِّنُ كيفيةَ تحديد دلالة النص الشرعي، أو دلالة مُكَوِّنٍ من مُكوّناته. وتتمايز هذه القواعد في ما بينها بثلاثة اعتبارات يُنْظَرُ إلى النص الشرعي من خلالها:

ـ **اعتبار لغة النصّ**: لما كان النص الشرعي نصاً لغوياً مخصوصاً، وَجَبَ تحديدُ دلالته وِفْقَ **خصائص اللغة** التي صيغَ فيها، وما يُبيِّنُ كيفية تحديد الدلالة لغةً هو **القواعدُ اللغويةُ** تركيباً ودلالة وتداولاً.

ـ **اعتبار النسق الذي ينتمي إليه النص**: لما كان النص الشرعي منتمياً إلى نسق شرعي مخصوص، وجب تحديدُ دلالته بما لا يَجْعُلُهُ مُنَاقِضاً أو مُعارضاً لدلالات النصوص الشرعية الأخرى التي تنتمي معه إلى نفس النسق؛ أي لا بد من تحديد دلالته بالإحَالَةِ إلى مجموع النسق الشرعي الذي ينتمي إليه. ويتمَ ذلك بفضل قواعد يمكن تسميتها بالقواعد النسقية.

ـ **اعتبار الغاية التي توخّاها المشرّع من نصه**: لما كان النص الشرعي سبباً يُوظّفُ لتحقيق غايةٍ معينةٍ، جَلْبِ مصلحةٍ أو دَفْعِ مَفْسَدَةٍ، وجب تحديدُ دلالة النص بالإحالة إلى القِيَمِ والمصالح التي يُوَظَّفُ الشرعُ لتحقيقها. ويتم ذلك بفضل قواعد يمكن تسميتها **بالقواعد الوظيفية**.

إن القواعد التي بفضلها يتم إذن سَبْرُ دلالات النص المُنْفَتِح وَحَصْرُها هي:

القواعد اللغوية وسنرمز لها بـ **قل**.

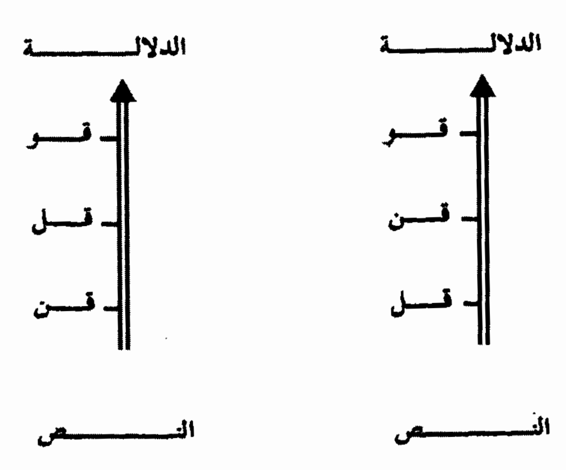
والقواعد النسقية		وسنرمز لها بـ **قن**.

والقواعد الوظيفية		وسنرمز لها بـ **قو**.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة المقارنة بين الدلالات المستخلصة بفضل مجموعات القواعد الثلاث السابقة. وتؤدي هذه المقارنة إلى أمرين:

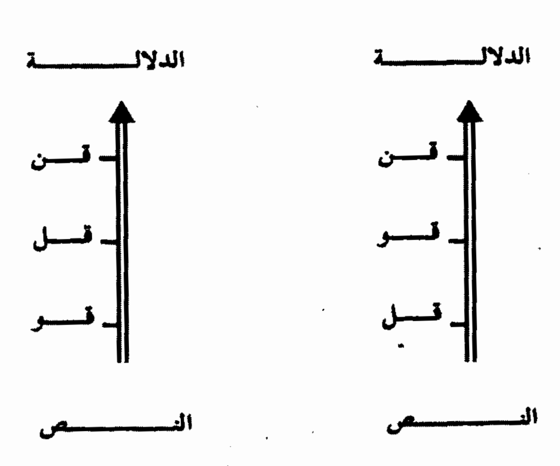
ـ إما **التماثل** بين الدلالات المستخلصة لغوياً ونسقياً ووظيفياً، أي إن دلالة النص ستكون واحدةً، سواء وظَّفْنا القواعدَ اللغوية أو القواعد النسقية أو القواعد الوظيفية؛ وفي هذه الحالة يَتَحَقَّقُ إغلاق النص المفتوح **إغلاقاً** واحداً.

وإما **الاختلاف** بينها، بحيث تختلف دلالةُ النص **باختلاف القواعد** المُوَظَّفَةِ في تحديد دلالته، أي إن النص يَدُل لغوياً دلالةً مخالفةً لدلالتيه النسقية والوظيفية، ويدلُّ نسقياً دلالةً مخالفةً لدلالتيه اللغوية والوظيفية، ويدلُّ وظيفياً دلالة مخالفة لدلالتيه اللغوية والنسقية، وفي هذه الحالة **تَتَعَدَّدُ إمكانات إغلاق النص**، بحيثُ يُصبحُ لازماً اختيارُ إحداها وإلغاء الآخَرِ ولا يتم ذلك إلا بفضل قواعد ترجيحية تبين **درجة حُجِّيَة** كُلّ مجموعةٍ من مجموعات القواعد الثلاثة السابقة بالنسبة للمجموعتين الأخريين. ويمكن تقريب هذه القواعد الترجيحية بـ «سلاليم» يُمَثِّلُ كلُّ واحدٍ منها قاعدةً ترجيحيةً تَقْضِي بتقديمِ العملِ بأعلى درجاته على أدناها:



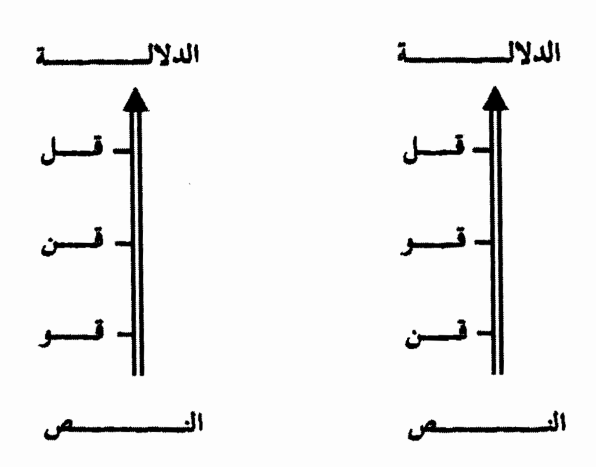
A: قَدَّم العملَ بمقصدِ الشارع على العَمَل بِما يجعل تشريعاته متماسكة على العمل بما يدل عليه قوله لغة.

B: قدَّم العمل بمقصد الشارع على العمل بما يدل عليه قولة لغةً، بما يدل عليه قوله على العمل بما يجعل تشريعات متماسكة.



C: قَدَّم العملَ بما يجعل تشريعات الشارع متماسكة، على العمل بمقصده، وقدم العمل بمقصده على العمل بما يدل عليه قوله لغة.

D: قدَّم العمل بما يجعل تشريعات الشارع متماسكة على العمل بما يدل عليه قوله لغة، وقدم العمل بما يدل عليه قوله لغة على العمل بمقصده.



E: قَدَّم العملَ بما يدل عليه قول الشارع لَغة على العمل بمقصده، وقدم العمل بمقصده على العمل بما يجعل تشريعاته متماسكة.

F: قدَّم العمل بما يدل عليه قول الشارع لغة على العمل بما يجعل أقواله متماسكة وقدم العمل بما يجعل تشريعاته متماسكة على العمل بمقصده.

لا تتعلق قواعد الترجيح بترتيب حُجِّيةِ مجموعات القواعد الثلاثة، القواعد اللغوية والقواعد النسقية والقواعد الوظيفية، بل تتعلق أيضاً بترتيب حُجِّيَّةِ قواعدِ كل مجموعة على حدة. فالقواعد اللغوية مثلاً كمجموعة، تَحْتَمِلُ ترتيباتٍ متعددةً، ويَظْهَرُ هذا الأمرُ جلياً إذا ما نظرنا إلى «حروف المعاني»، فالحرفُ الواحدُ له مراتب دلالية لغويةٌ متفاوتةُ القُوَّةِ والظُّهُورِ، مثل حرف «الفاء» يُستعمل «للترتيب» (دخل عيسى فخرج زيد) ويستعمل «للتعليل» (زنى ماعز فرجم)، وبالتالي كان لا بد لفهم نص يتكون من رابط «الفاء» من أن تُقَدَّم دلالتُهُ على الترتيبِ، أي لا بد من قاعدة ترجيحية تَتَعَلَّقُ به.

والقواعدُ النسقية أيضاً تَحْتَمِلُ ترتيباتٍ متعددةً، مثل

تقديم الكتاب على السُنّة وعلى الإجماع، أو تقديم الإجماع على السُنّة وعلى الكتاب، أو تقديم السُنّة على الكتاب وعلى الإجماع.... فلا بد هنا أيضاً من قواعد ترجيحية تُبَيّنُ الأصولَ التي ينبغي أن يُسْتَنَدَ إليها في حِفظِ تماسُكِ تشريعات الشارع.

والقواعد الوظيفية أيضاً متراتبةُ الدَّرجاتِ؛ لأن المقاصد التي يُفترضُ في المشرِّعِ العَمَل على تحقيقها، منها الأصليةُ ومنها الفرعيةُ، ومنها غيرُ المُعْتَبَرةِ، وبالتالي كان لا بد هنا أيضاً من قواعد تُبَيِّنُ مَراتِبَ المقاصِدِ والمَصَالِحِ.

قواعدُ الترجيح إذن نوعان، نوعٌ يَتَعَلَّق بسُلَّمِيَّةِ القواعد اللغوية والنسقية والوظيفية، وسنرمز له بـ

سق$_{ء}$. {حيثُ «سق$_{١}$» هي السلم (١)

(ء = ١ ـ ٦) «سق$_{٢}$» هي السلم (٢)

«سق$_{٦}$» هي السلم (٦)}

ونوعٌ يتعلق بسلمية القواعد اللغوية، وسنرمز له بـ:

سقل$_{ء}$ (ء = ١ ـ ن)

من جهة

وبسلمية القواعد النسقية، وسنرمز له بـ:

سقن$_{ء}$ (ء = ١ ـ ن)

من جهة ثانية

وبسلمية القواعد الوظيفية، وسنرمز له بـ:

سقوء (ء = ١ ـ ن)

من جهة ثالثة.

يُفْضِي تطبيقُ القواعد الترجيحية سق، من جهة، و**سقل** و**سقن** و**سقو** من جهة ثانية، في حالة تَعَدُّد إمكانات إغلاق النص، إلى الحصول على دلالة واحدةٍ مُقَدَّمةٍ ومُرَجَّحَةٍ تُعْتَبَرُ دلالةَ النص التي ينبغي أن يَسْتَنِدَ إليها العمَلُ أو التركُ.

المرحلة الأخيرة: وهي مرحلة التَّدْليل على الإغلاق التَّام للنص المفتوح دلالياً الذي تَحَقَّق في المرحلة الثالثة.

ويمكن تقريبُ بنيةِ هذا التَّدليلِ بالصورة التالية:

«إن النص الشرعي **ن** يَدُلُّ الدلالة **د** تَبَعاً لِـ:

ـ **قل** أو **قن** أو **قو** تبعاً لـ:

ـ **سقل** أو **سقن** أو **سقو** من جهة وتبعاً لسقء من جهة ثانية».

وتعني هذه الصورة.

«إن النص الشرعي ن يدل الدلالة د، تبعاً لقاعدة لغوية مفضلة، أو لقاعدة نسقية راجحة، أو لقاعدة وظيفية مُقّدَّمَةٍ، وتبعاً أيضاً لتقديم لغة المشرع أو لتماسك أقواله أو للمقاصد التي يتوخّاها».

١ ـ ٣ ـ ٢ ـ تكمن أهمية هذا النموذج الذي استلهمنا

بنيته العامة من عمل منطقي معاصر[٢] يهتم بمنطق الشرع، في المسائل التالية:

١) الإلحاح على الطابع الاستدلالي لفهم النصوص الشرعية، والكشفِ عن تنوعٍ في القواعد الموظَّفَةِ فيه.

٢) الإهمال التام لقواعد التعريف المنطقية عامة والأرسطية خاصة، باعتبارها غير مُلائِمةٍ.

٣) التنبيهِ على البُعْدِ التَّسْخِيرِيِّ والتداولي في توظيف النصوص الشرعية[٣].

٤) التأكيدِ على القيمة العِلْمِيَّةِ المُعاصرة لمنهجية الأصوليين المسلمين القدامى في مبحث الدلالة، وبالتالي لرد ابن تيمية على نظرية التحديد المنطقية.

٥) التنبيه على إمكانية اعتباره نموذجاً صالحاً لتفسير التواصل الطبيعي.

٢ ـ السيمياء الأصولية الإسلامية

٢ ـ ١ ـ قواعد التأويل عند الأصوليين المسلمين

نجد عند الأصوليين المسلمين منهجيةً في التعامل مع النصوص الشرعية تَنْطَبِقُ تمام الانطباق على النموذج السابق، فقد

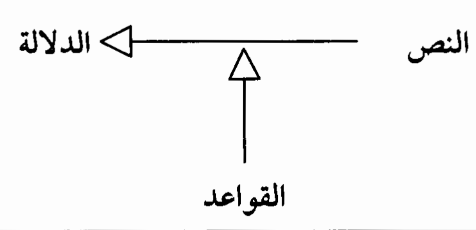
---

(٢) يتجلى هذا البعد التسخيري في توظيف المؤول الواحد مثلاً لمجموعة من القواعد متعارضة في ما بينها، فقد يقدم **قل** مرة ويقدم **قو** أخرى حسب الغاية التي يتوخاها من تأويله.

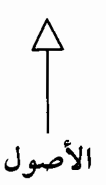
(٣) من هنا كانت السيمياء الشرعية الإسلامية صالحة لتفسير التواصل الطبيعي شرعياً كان أم غير شرعي.

مَيَّزُوا بين الدليل اللغوي والدليل النسقي والدليل الوظيفي، كما أدركوا سُلَّمِيَّةَ هذه الأدلة مُجْتَمعةً وسلميتها مُفْردةً.

رأينا، لضبط عرضنا لمنهجيتهم، التَّمْهِيدَ بخُطاطة تجمعُ المحاورَ الأساسية التي يدورُ حولها تقنينُهُم الدلالي ونظريتُهم السيميائية.



سقو	سقن	سقل	
التعليل	التشارح	الدلالة غير اللفظية	الدلالة اللفظية
مسالك إثبات العلة	البيان المنفصل رفع التعارض	دلالة المفهوم	دلالة المفرد دلالة الكلام صيغ التكليف أو الحكم



تتكوّن هذه الخطاطة من مستويين: مستوى القواعد، ومستوى أصول تلك القواعد.

مستوى القواعد

١) **سقل**، وهي مجموعة من القواعد اللغوية، مرتبة ترتيباً

سلمياً معيناً من حيث تَعَلُّقُها بدلالةِ النص موضوعِ التَّأْوِيل. وتتكوّن هذه المجموعة من مجوعتين جزئتين:

١ ـ ١) **مجموعة قواعد الدلالة اللفظية**، وهي مجموعة القواعد التي تتعلق بمنظوم النص وصيغته ومنطوقه (الدلالة الوضعية).

١ ـ ٢) **مجموعة قواعد الدلالة غير اللفظية**، وهي مجموعة القواعد التي تتعلق بمفهوم النص ومعقوله ولوازمه (الدلالة العقلية).

وإذا كانت المجموعة الجزئية الثانية تتعلق باستنباط المسكوت عنه من المنطوق به، لغةً أو شرعاً أو عقلاً، فإن المجموعة الجزئية الأولى تتعلق بدلالة الألفاظ المُفْردة عامة، والشرعية خاصةً، وبدلالة الكلام المركب عامة، وصيغ النص الشرعي خاصةً.

٢) **سقن**، وهي مجموعة من القواعد النسقية مرتبة ترتيباً سلمياً معيناً، تُبَيِّنُ كَيْفيةَ الاحتفاظ بتماسك النسق الشرعي عامة وكيفية إقامَةِ علاقةٍ تشارُحِيَّةٍ بين نُصوصه بصفة خاصة. وتتكوّن هذه المجموعة أيضاً من مجموعتين جزئيتين:

٢ ـ ١) **مجموعة قواعد البيان المنفصل**، وهي مجموعة القواعد التي تتعلق بالروابط التشارحية بين ألفاظ النسق وبين نصوصه، أي ما عرف عند الأصوليين بالبيان والتأويل.

٢ ـ ٢) **مجموعة قواعد رَفْعِ التعارض بين النصوص**، وهي مجموعة القواعد التي تتعلق بحَل التَّناقُضاتِ والتَّعارُضاتِ التي قد تَظْهَرُ بين نصوص النسق الشرعي الواحد.

٣) سقو، وهي مجموعة من القواعد الوظيفية مرتبة ترتيباً سلمياً معيناً، تُبَيِّنُ الأسبابَ أو العِلَلَ أو البواعِثَ أو الحِكَمَ في إنشاء المُشَرِّعِ لأقوالِهِ.

ويمكن أن نميز داخل هذه المجموعة بين مجموعتين جزئيتين:

٣ ـ ١) مجموعة قواعد إثبات العلة، وهي مجموعة القواعد التي تتعلق بما عرف عند الأصوليين المسلمين بمبحث مسالك العلة وطرق إثباتها. ويؤدي توظيف هذه القواعد إلى تَوْسِيعِ النص الجزئي، وَتَعْمِيمه من جهة، وإلى تحويله إلى نصٍّ ـ قاعدةٍ أو مبدأ شرعي عام من جهة ثانية، يُفِيدُ في إغْناءِ النسق الشرعي.

٣ ـ ٢) مجموعة قواعد مُرتِّبةٍ للمصالح والمفاسد، وهي مجموعة القواعد التي تُبيِّنُ سلمية المصالح التي يتوخّى المشرع تحقيقها، وسلمية المفاسد التي يقصد دَرْءَها.

مستوى الأصول

وهو المستوى الذي نجد فيه تَبْريرَ قواعد المجموعات الجزئية السابقة (١ ـ ١ إلى ٢ ـ ٣)، وتتضمَّنُ هذه التبريراتُ بعض القوانين العامة المتعلقة بالتخاطب عامةً، والتخاطب الشرعي خاصة، لهذا يمكننا اعتبار هذه القوانين بمثابة **أصول الإبلاغ والتبليغ** عند الأصوليين المسلمين، تُشكِّلُ ما يمكن أن يسمى **النظرية الأصولية الإسلامية في تحليل الخطاب**.

لن نعمل في هذا المقام على جرد شامل للقواعد والأصول السابقة كما تداولها الأصوليون المسلمون؛ لأنه أمرٌ يبقى، على الرغم من أهميته القصوى، خارجاً عن غايتنا

الأساسية من هذا البحث، التي هي الكشفُ عن عدم ملاءمة النموذج اليوناني عامة والأرسطي خاصة في تقنين الدلالة الشرعية، والكشفُ عن الخلفية النظرية التي استند إليها ابن تيمية في رده على المناطقة، وعلى أبي حامد الغزالي.

سنكتفي إذن، من القواعد والأصول، بما يجعل الكشفين المذكورين مكتملين وواضحين.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ القواعد اللغوية عند الأصوليين المسلمين

لما كان النص الشرعي، باعتباره «مُسْتَنَد الاجتهاد»، **عَرَبي اللُّغةِ**، وَجَبَت معرِفةُ «سِعَةِ لسان العرب وكَثْرة وجُوهِه وجِمَاعِ معانيه وَتَفَرُّقها»[٤]. إن من عادة العربي أن يتوسع في خطابه، فهو يستعمل العامَّ الظَّاهر ليُريد به إما العام الظاهر وإما الخُصُوصَ، كما «يتكلم بالشيء يعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة»[٥]. ولا تتم معرفة سعة لسان العرب إلا بعلوم اللغة العربية، وبالتالي اعُتبِرت أحْكامُ اللغة العربية شرطاً أساسياً من شروط الاجتهاد. وينبغي التنبيهُ هنا إلى أن الدَّرْس اللُّغويَّ عند الأصوليين ليس مُبْتَغىً لذاته، بل هو مُجَرَّد شرطٍ أو مبدأ، يُتَحَصَّل في علم أو علوم مُغايرةٍ لعلم أصول الفقه، وكأنه مُسلّمةٌ من مُسلّمات الأصولي، ويوضح الآمدي هذه المسألة خَيْرَ توضيحٍ حين يعتبر مبادئ علم من العلوم «التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم، وهي غير

(٤) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠)، ص ١٦٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

مبرهنة فيه، لِتَوَقُّفِ مسائل ذلك العلم عليها»[٦]، وحين يعتبر القواعد اللغوية مبادئ ومُسلّمات لعلم أصول الفقه «لتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية، من الكتاب والسُنّة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة، على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية»[٧]. بعبارة أخرى، لما كان اجتهاد التأويل لا بد من أن يُفْضِيَ إلى دلالة واحدة، تُعتبرُ مرادَ المشرع، ومن ثمة مُسْتَنَد العَمَلِ أو التَّرْكِ، ولما كان هذا المراد، **من حيث اللغة**، قد يدور حول حقيقة الخطاب أو مجازه، عمومه أو خصوصه، منطوقه أو مفهومه.... وجب على المجتهد:

- أن يكون قادراً على التمييز بين هذه الوجوه الدلالية المختلفة، وهو في هذا يَنْقُلُ عن علوم العربية الضَّابِطَةِ لهذه الوجوه.

- أن يكون خاضعاً لقاعدة تَنُصُّ على ضرورة تقديم وجه دلالي على آخر ـ تقديم حقيقة القول على مجازه أو العكس، تقديم عمومه على خصوصه أو العكس، تقديم منطوقه على مفهومه أو العكس.... ـ وهو في هذا يُوَظِّفُ المبادئ اللغوية في تقنين اجتهاد التأويل. ونعتقد أن قيمة الدرس اللغوي

---

(٦) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩.

الأصولي تكمن في هذا الجانب التوظيفي، لأن تناول الأصوليين للمسائل اللغوية السابقة كان مُحَرَّكاً باهتمام **تَقْعِيدِيٍّ** يُفيدُ تَقْنِينَ استفادةِ الدلالة الشرعية من نصِّها. ولبيان هذا الأمر سنختار **المسائل اللغوية الشرعية** التالية:

- العموم والاشتراك.
- الحقيقة والمجاز.
- المنطوق والمفهوم.
- صيغ التكليف أو الحكم.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ ١ ـ العموم والاشتراك

ـ **اللفظ العام**: إذا ورد، في نص شرعي، لفظٌ عامٌ، فهل ينبغي العملُ بعمومه دائماً ومطلقاً، أم قد يكون المرادُ به غيرَ العموم، وبالتالي لا يُعمل بعمومه دائماً ومطلقاً؟ بعبارة أخرى، ما دلالة العام في النصوص الشرعية؟

وقد سميت هذه المسألة في البحث الأصولي بـ: **حكم العمل بالعام**. وقد ذهب الأصوليون المسلمون فيها مذاهب ثلاثة:

مذهب أرباب العموم، ويرى «إثباتَ الحُكْمِ في **جميع** ما يتناوله لفظ العام»[٨]، ويمكن صوغ قاعدة هذا المذهب اللغوية المتعلقة بالعموم بالشكل التالي:

---

(٨) مصطفى سعيد الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ٢٠٢.

قل١: «إذا كُنْتَ أمام لفظٍ عامٍ لغةً، فاعمل بدلالته على الاستغراق التام لكل ما يشمله ذلك اللفظ».

وأصلها، يمكن تقريبه بالصورة التالية:

«أن اللفظ إذا **وُضِع** لمعنى، كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً لذلك عند إطلاقه، حتى يقُومَ الدَّليلُ على خِلافِهِ، والعمومُ مما وَضِعَ له اللفظ، فكان لازماً **قطْعاً** حتى يقومَ دليلُ الخُصوص»[٩].

مذهب أرباب الخصوص الذين يرون «الجزمَ **بأخص الخصوص**، كالواحد في الجنس والثلاثة في الجميع»[١٠]، فاللفظ العام عندهم لا يدل على الاستغراق التام، وإنما فقط على أَبْسَط دَرَجةٍ من درجات الاستغراق وأدناها؛ وأَبْسَط درجةٍ في استغراق صفة الجنس هي «الواحد»، وأبسطها في استغراق لفظ الجمع هي «الثلاثة»، وهذه هي دلالة العموم اللغوية. وعليه يمكن صوغ قاعدة هذا المذهب اللغوية المتعلقة بالعموم، بالشكل التالي:

قل٢: «إذا كُنْتَ أمام لفظٍ عامٍ لغةً، فاعمل بدلالته على أبسط درجة من درجات استغراقه».

وأصلها: أن الجَزْم بقولٍ ما جزمٌ بأقلِّ الشُّروط التي تجْعَلُه صادقاً.

مذهب الواقفية، الذي يرى «التَّوقُّف حتى يقوم دليلُ عمومٍ أو خصوصٍ»، ويمكن صوغ قاعدة هذا المذهب بالشكل التالي:

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

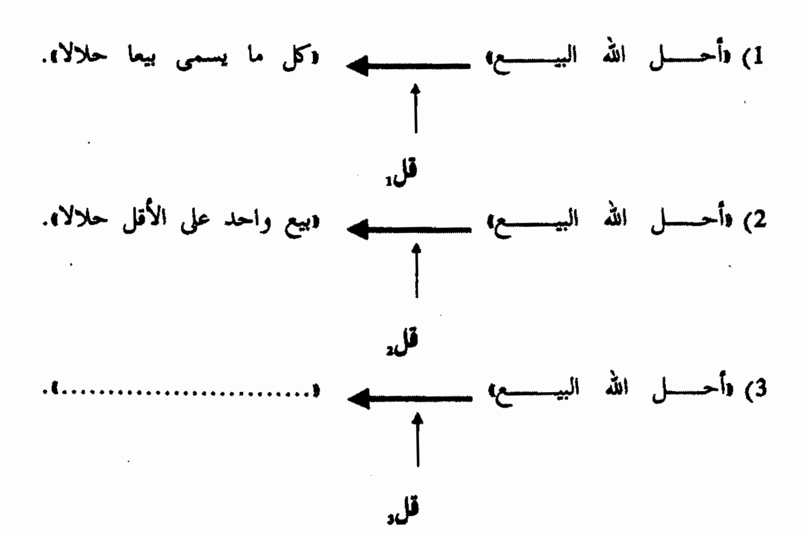
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

قل٣: «إذا كنت أمام لفظ عام لغة، فلا تُنْزِلْهُ على عمومٍ أو خصوصٍ إلّا بدليلٍ أو قرينةٍ غَيْرِ لَفْظيةٍ».

وأصلها يمكن صوغه بالصورة التالية:

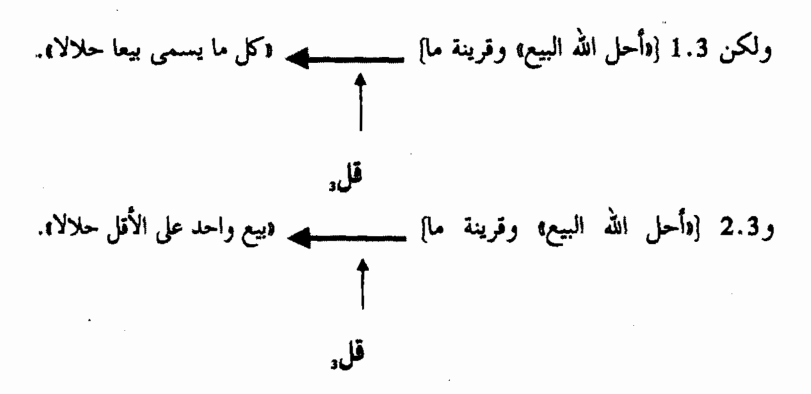
«إن اللفظ في نفسه لا يتصف بعموم ولا خصوص إلا بقصد المتكلم وإرادته»[(١١)].

نرى إذن، أن النص الواحدَ الواردَ فيه لفظٌ عامٌ يَحْتَمِلُ أكثر من دلالةٍ، وتَتَعَدَّدُ هذه الدلالةُ بتعدُّدِ القواعد اللغوية المتعلقة بالعموم، فـ «أحل الله البيع» مثلاً له الدلالات التالية:



---

(١١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **المسودة في أصول الفقه**، تتابع على تصنيفه مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام؛ تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١١٥.



ويرتبط بمسألة حكم العمل بالعام مسألةُ حُكْمِ العَمَل بالمُشْتَرَك؛ لأن «المشْترك نوعٌ من أنواع العموم»[١٢].

ـ **اللفظ المشترك**: «إذا وردت في نص من النصوص الشرعية كلمةٌ لها معنيان أو أكثر... ولم يكُنْ هناك قرينةٌ تُعَيِّنُ المعنى المراد مِنَ المشترك فتُرَجِّحَهُ على غيره، فهل يَصِحُّ ـ والحالة هذه ـ أن يُرادَ بالمشترك كل واحدٍ من معنييه أو معانيه، بحيث يكون الحُكْمُ المتعلق به ثابتاً للجميع، أولاً يصح ذلك ويجب التَّوَقُّفُ حتى يقُوم الدليل على تَعْيِينِ واحدٍ منهما؟»[١٣].

اختلف الأصوليون في هذه المسألة أيضاً، وذهبوا مذاهب

---

(١٢) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ٢٩.

(١٣) الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١، وطاهر سليمان حمودة، **دراسة المعنى عند الأصوليين** (الإسكندرية: الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٩٢ ـ ٩٣.

ثلاثة، يتميز كل واحد منها بتوظيف قاعدة لغوية متعلقة بالاشتراك من مجموعة ثلاثية هي:

قل٤: «إذا كُنْتَ أمام لفظ مُشْتَرَك، سواء كان في الإثبات أو في النفي، فاعمل بجميع معانيه إن إمكنَكَ الجَمْعُ»، وهي قاعدة المذهب الذي يُجَوِّزُ إرادةَ دلالةِ المُشتركِ على جميع معانيه، في الأمر أو في النهي.

قل٥: «إذا كنت أمام لفظ مشترك، وكان هذا اللفظ وارداً في النفي أو في النهي، فاعمل بجميع معانيه إن أمكنك الجمع»، وهي قاعدة المذهب الذي يجوز إرادة دلالة المشترك على جميع معانيه في النصوص الناهية فقط.

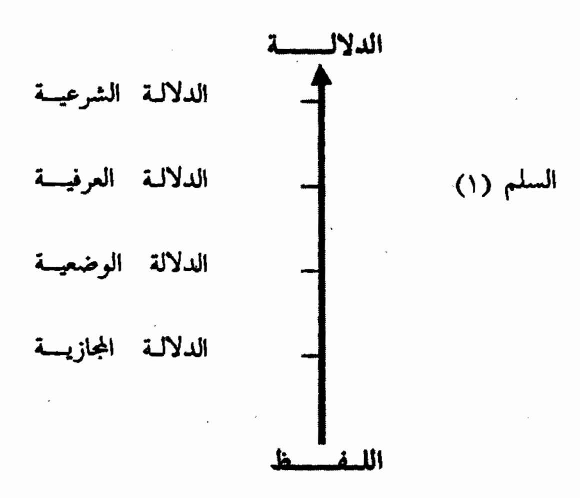
قل٦: «إذا كنت أمام لفظ مشترك، سواء كان وارداً في الإثبات أو في النفي، فابحث عن دليل يُعَيِّنُ لك معنى واحداً يكون المُرادَ من الإثبات أو من النفي»، وهي قاعدة المذهب الذي لا يُجَوِّزُ أن يراد من المشترك إلا واحداً من معانيه.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ ٢ ـ الحقيقة والمجاز

إذا دار اللفظُ بين الحقيقة والمجاز فهل ينبغي العملُ بحقيقته أم بمجازه؟ ولما كانت الحقيقة عند الأصوليين ثلاثة أنواع، حقيقةً وَضْعِيَّةً وحقيقةً عُرْفيةً وحقيقة شَرْعِيَّةً، رجع السؤالُ السابقُ إلى سؤالٍ عن السلميةِ التي ينبغي أن تُوضَعَ للمراتب الدلالية الأربعة: الدلالة الوضعية، الدلالة العرفية، الدلالة الشرعية، الدلالة المجازية، وهي سلميةٌ تُتيحُ تقديمَ دلالة واحدة وتَفْضِيلَها والعملَ بها. وإذا أردنا بيانَ هذه السلمية، سيلزمنا ٢٤ سلماً، كل واحد منها يُمَثِّلُ قاعدةً لغويةً

ترجيحيةً تُعتمدُ في فهم النص، فقد يُعتمد على:

سقل١: «قدِّم الدلالة الشرعية على الدلالة العرفية، وقَدِّم العرفية على الوضعية، وقَدِّمْ هذه الأخيرة على الدلالة المجازية» أي:



أو يعتمد على:

سقل٢: «قدِّم الدلالة المجازية على الدلالة الوضعية، وقَدِّم الوضعية على العرفية، وقدِّمْ هذه الأخيرة على الدلالة الشرعية»، أي السلم (١) معكوساً.

ولا نريد أن نعرض هنا القواعدَ الترجيحية الأربعة والعشرين كلها، بل نكتفي بالإشارة إلى أنه من الضروري التمييزُ بينها إن كُنَّا نُريدُ وَصْفاً دقيقاً للمارسة الفقهية، موضوع تقنين علم أصول الفقه. ولا شك في أن الاختلاف في فهم النصوص الشرعية، مَرَدُّهُ إلى الاختلاف في هذه القواعد.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ ٣ ـ المنطوق والمفهوم أو «النظر في وجوه الوقوف على أحكام النظم».

يرى الأصوليون المسلمون أن للقول الواحد **مستويات دلالية**، حاولوا حصرها بالاعتماد على جملة من المعايير:

معيار القَصْدِيَّة، فالقول من حيث صيغتُهُ يَحْتَمِلُ دلالتين، واحدةً تكون مقصودةً ومُرادةً من صاحب القول، وقد سمّى الأصوليون هذا المستوى الدلالي بدلالة العبارة، وأخرى، وإن كانت ثابتةً لغةً، فهي غيرُ مقصودةٍ من صاحب القول، وقد سمّوها بدلالة الإشارة.

معيار الإِضْمَار، إن القول من حيث صيغته **يستلزم** دلالاتٍ أخرى غيرَ عبارتِه وإشارتِه، وقد يكونُ هذا الاستلزام مُتَقَدِّماً وقد يكون متأخِّراً، وقد تكون الدلالة المستلزمة مقصودةً، وقد تكون غيرَ مقصودةٍ، وعليه، كان القول، من حيث معيارُ الإضْمَارِ واللُّزُومِ يدلُّ على:

ـ دلالةٍ لازمةٍ مُتَقَدِّمَةٍ، وقد سمّاها الأصوليون **بدلالة الاقتضاء**، وهي دلالة القول على معنى يلزم أن يُفْتَرَض لكي تَصِحَّ عبارتُهُ من الناحية الشرعية أو من الناحية العقلية.

ـ دلالةٍ لازمةٍ مُتأخرةٍ مقصودةٍ، وقد سمّاها الأصوليون **بدلالة الإيماء**، وهي دلالة القول على معنى **ناتجٍ ولازمٍ** عن عبارته.

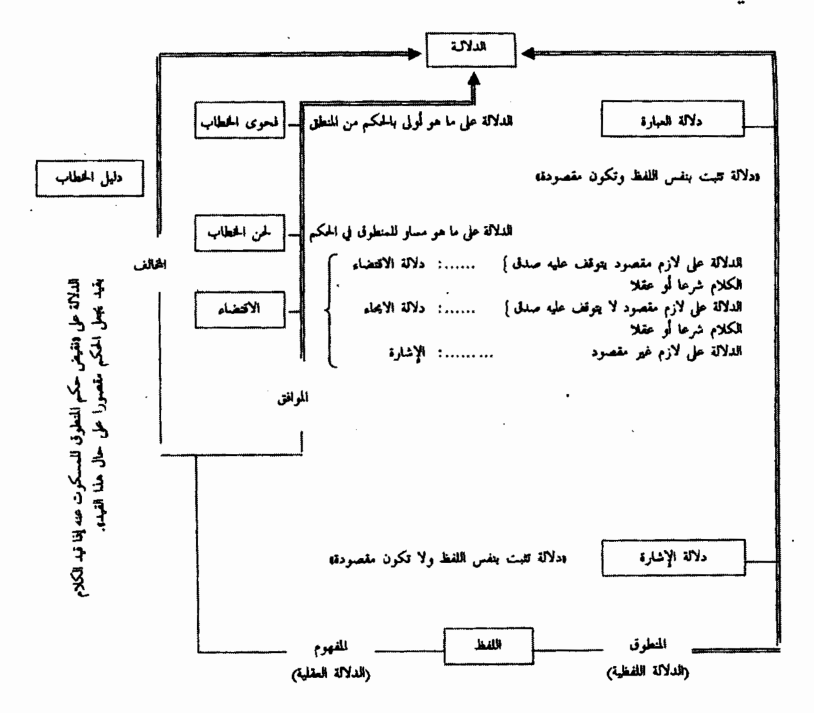
ـ دلالةٍ لازمةٍ مُتأخرةٍ غيرِ مقصودةٍ، وقد سمّاها الأصوليون **بدلالة الإشارة**، لأنها غير مقصودة.

معيار التَّوسيعِ، أن القول لا يتعلق بالمنطوق به فقط، بل

يتعلق أيضاً بما يساوي المنطوق به من جهة وما يُعْتَبَرُ أوْلى منه بالحُكْمِ من جهة ثانية. وبالتالي يُوَسعُ القول ليَدُلَّ على المساوي، وقد سمّى الأصوليون هذه الدلالة **لحْنَ الخطاب**، وليدل على الأولى، وقد سمّى الأصوليون هذه الدلالة **فَحْوَى الخطاب**.

معيار الإفادَةِ، كي يكون القول مُفيداً إفادةً تامة لا بد من ألا يكون دالاً فقط على المنطوق به، بل دالاً أيضاً على المسكوت عنه دلالة مُنَاقِضةً، وسمّى الأصوليون هذه الدلالة **دليل الخطاب**.

يمكن إجمال المستويات الدلالية للقول الواحد في الخطاطة التالية:



كانت الغاية التي توخّاها الأصوليون من مبحث المستويات الدلالية:

- بيانَ **مراتب** الدلالة التي ينبغي أن يُعْمَلَ بها بالنسبة لنص واحد {المنطوق}.

- بيانَ كيفيةِ **تكثير النصوص وتوسيع النسق** {المفهوم}.

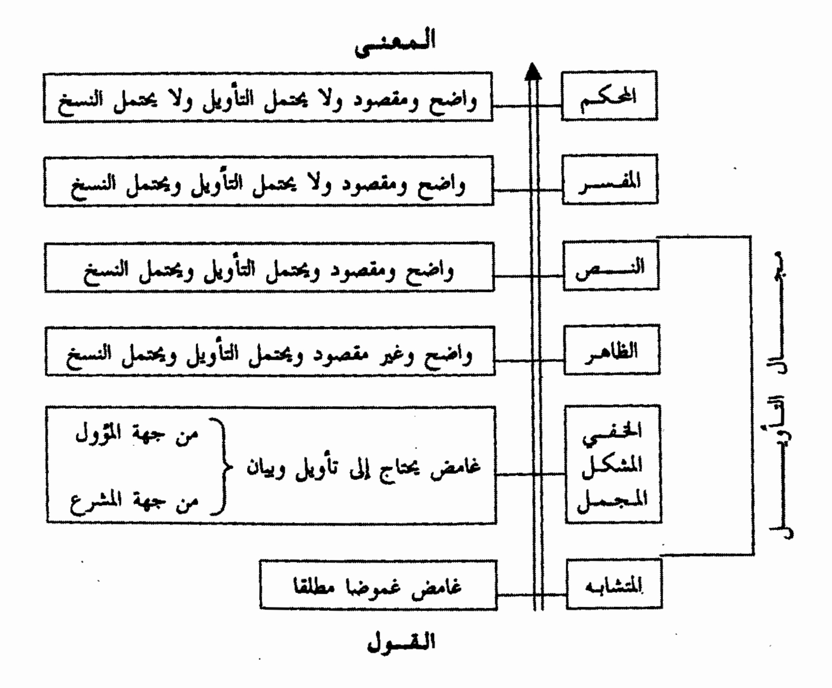
- بيانَ طُرقِ الترجيح بين النصوص بالاعتماد على مستوياتها الدلالية {المفهوم/ المنطوق}.

وارتبطَ بمبحثِ المستويات الدلالية السابق، مبحثٌ آخر يتعلق بدرجة وضوح الأقوال وخفائها.

مستويات القول من حيث الوضوح والخفاء:

تأسس ترتيب الأصوليين لهذه المستويات على توظيف المعايير التالية:

معيار النسخ ومعيار التأويل ومعيار القصدية ومعيار الغموض: وَيَظْهَرُ تَدَخُّلُ هذه المعايير في الجدول التالي:



توخَّت سُلميةُ وضوح الأقوال وخفائها المسائلَ التالية:

١) حَصْرَ المبادئ الأساسية في التشريع، والأصول الثابتة، وهي النصوصُ الشرعيةُ المُحكمةُ غيرُ القابلة للنسخ. وبالتالي كانت هذه الأصول مبادئ ومقدماتٍ تُعْتَمَدُ في توظيف القواعد النسقية، على مستوى البيان المنفصل أو على مستوى رفع التعارض بين نصوص النسق.

٢) حَصْرَ مجال التأويل، وهو مجال النص والظاهر والخفي والمشكل والمجمل، وهو المجالُ الذي **يُتيحُ تلْيِينَ النصوص وتَعْديلَها.**

٣) بيانَ وجوه ترجيح الأقوال، فالأقوال المحكمة مُرجحةٌ

على الأقوال النُّصُوصِ، وهذه مُرجحة على الأخرى التي تقع تحتها.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ ٤ ـ صيغ التكليف

لما كان النص الشرعي إسناداً لقيمة شرعية من مجموعة محصورة من القيام (الوجوب، الإباحة، الندب، الكراهة، الحظر)، وكان استخلاص الدلالة الشرعية من النص الشرعي، ضبطاً للقيمة الشرعية التي يُسندها النص للفعل المُوَجَّهِ شرعياً، كان لا بد من البحث في العلاقة الدلالية بين القيم الشرعية وصيغها اللغوية، وهذا ما قام به الأصوليون في مبحث «صيغ التكليف» أو «صيغ الحكم» الذي تناولوا فيه أساساً حقيقة قيمتي الوجوب والحظر والعلاقات المنطقية بينها وصيغها اللغوية. وسنركز في هذا المقام على المسائل التي لها علاقة بالقواعد اللغوية فقط.

إن أهم مسألة تناولها الأصوليون في هذا المبحث هي:

- انفتاح الصيغة من حيث دلالتها على القيمة الشرعية من جهة.

- الدلالة على القيمة الشرعية الواحدة بصيغ مختلفة من جهة ثانية.

انفتاح الصيغة الواحدة دلالياً، وسنمثل على هذا الانفتاح، بانفتاح صيغة الأمر في اللغة:

«إن صيغة الأمر في النصوص الشرعية وفي اللغة، لا تدل دائماً على طلب الفعل، وإن كان الطلب **أشيع** في دلالتها، فقد

ترد لغيره كالتهديد والإنذار والتمني، وفي الطلب تتفاوت دلالتها عليه بين الوجوب والندب»[١٤].

الدلالة على القيمة الشرعية الواحدة بصيغ مختلفة، فالأمر مثلاً يُدلُّ عليه «بصيغ صريحة غير صيغة الأمر المعروفة في اللغة (افعل)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**..﴾ [البقرة: ١٨٣] وقد يرد بصيغة الوصية كقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١١]، أو بصيغة الفعل «يأمر» كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾ [النساء: ٥٨]، وقد يرد بصيغة المضارع، أي بأسلوب خبري يُقصدُ به الطلب كقوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: ٢٢٨]»[١٥].

هل تدل صيغة الأمر على قيمة الوجوب، أم على قيمة الندب، أم على قيمة الإباحة فقط؟ ذهب الأصوليون مذاهب مختلفة:

«الأول، هو أن الأمر يدل على الوجوب وهو حقيقة فيه ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة. . .

الثاني، أن الأمر حقيقة في الندب. . .

الثالث، أنه مشترك اشتراكاً لفظياً بين الوجوب والندب. . . .

[الرابع] التوقف حتى يقوم ما يدل على المراد منه»[١٦].

---

(١٤) حمودة، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٦) الخن، المصدر نفسه، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

وعليه يمكن اعتبار هذه المذاهب الأربعة بمثابة قواعد لغوية لاستنباط القيمة الشرعية من النص الشرعي.

٢ ـ ١ ـ ٢ـ القواعد النسقية عند الأصوليين المسلمين

وتتكون كما رأينا من مجموعتين جزئيتين:

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ ١ـ قواعد البيان المنفصل

إن كان القرآن وحياً يُتَعَبَّدُ بتلاوته، والسُنّة وحياً منقولاً غير متعبد بتلاوته، فإنهما معاً المصدران الأصليان في التشريع الإسلامي، ويشكلان، عند المسلمين، وحدة متماسكة لا خلاف فيها ولا تعارض، لأنها تعبير عن إرادة واحدة. ويجمع الأصوليون على أن ما من لفظ أجمل في مَحَلّ من الكتاب أو السُنّة إلا ووجدنا داخل الكتاب والسُنّة ما يفسره ويوضح المراد منه، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، والقرآن تُبَيِّنُه السُنّة، والسنة يُبَيِّنها القرآن أيضاً، كما أن الإجماع يشرح السُنّة(١٧). وتتجلى العلاقة التشارحية بين الكتاب والسُنّة، بصفة خاصة على ثلاثة مستويات: **التفسير والاستثناء والتخصيص**. والأدلة المعتمدة في هذه المستويات هي:

١) النص التشريعي من القرآن أو السُنّة.

٢) الإجماع.

٣) قاعدة تشريعية عامة منصوص عليها في القرآن أو السُنّة.

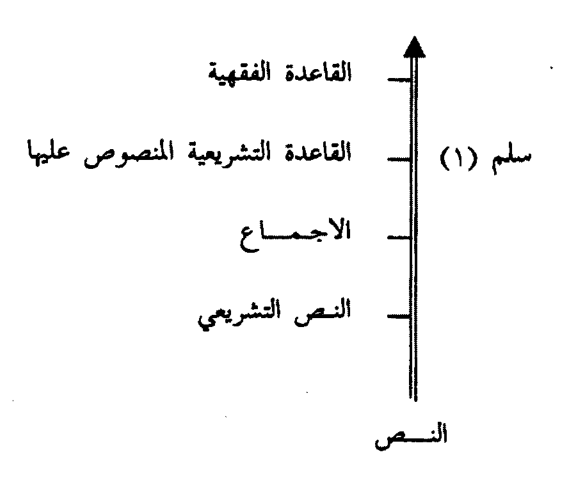
---

(١٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الأحكام في أصول الأحكام**، ٨ ج في ٢ مج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٦)، ج ١، ص ٧٢.

٤) قاعدة فقهية ثبت أن الشارع قد لاحظها في جزئيات كثيرة لا تحصى[١٨].

ولا شك في أن هذه الأدلة متراتبة في ما بينها تراتباً يُبيّنه ٢٤ اسماً أيضاً، منها مثلاً:

التفسير والاستثناء والتخصيص



بحيث إذا كان نص تشريعي ما ن١ قابلاً للتفسير أو الاستثناء أو التخصيص، وكان ذلك ممكناً سواء بقاعدة فقهية أو قاعدة تشريعية أو إجماع أو نص تشريعي آخر ن٢، فإن السلم، كقاعدة نسقية، يقضي بتقديم وترجيح التفسير أو الاستثناء أو التخصيص الذي تتيحه القاعدة الفقهية على التفسير

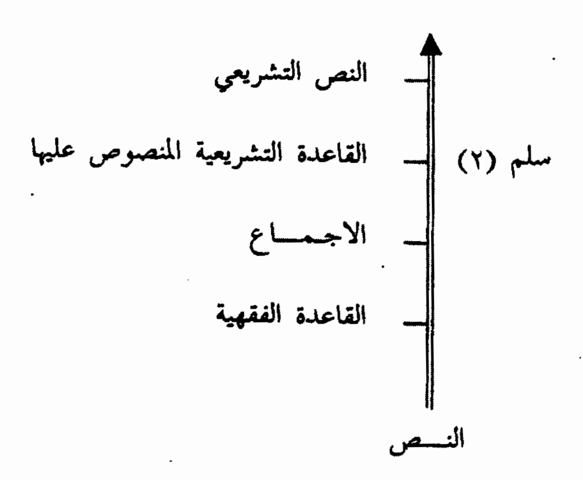
(١٨) فتحي الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي** (دمشق: دار الرشيد، ١٩٧٦)، ص ١٩٦.

أو الاستثناء أو التخصيص الذي تتيحه القاعدة التشريعية، وتقديم هذا الأخير على التفسير أو الاستثناء أو التخصيص الذي يتيحه الإجماع، وتقديم الإجماع في التفسير والاستثناء والتخصيص على النصوص التشريعية».

ويمكن صوغ **سقن١** بالشكل التالي:

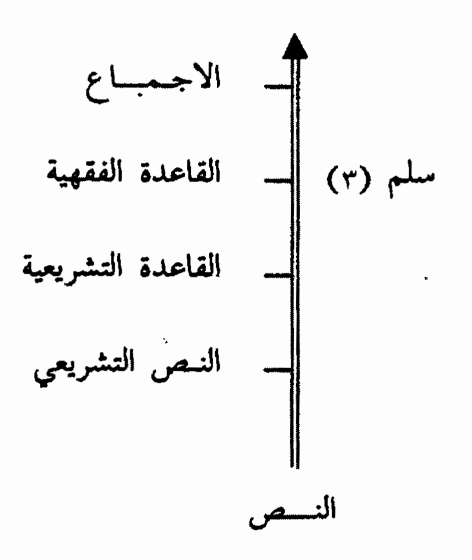
«قدم القواعد الفقهية ثم القواعد التشريعية ثم الإجماع ثم النصوص في تفسير واستثناء تخصيص أقوال المشرع».

التفسير والاستثناء والتخصيص



ويمكن صوغ قاعدة هذا السلم بالشكل التالي:

سقن٢: «قدم النصوص ثم القواعد التشريعية ثم الإجماع فالقواعد الفقهية في تفسير أقوال الشارع واستثنائها وتخصيصها».



سقن٣: «قدم الإجماع ثم القواعد الفقهية ثم القواعد التشريعية ثم النصوص في تفسير أقوال المشرع واستثنائها وتخصيصها».

إن ضبط قواعد البيان المنفصل، في نظرنا، **وسائل نظرية وإجرائية** من جهة **وإيديولوجية ومعيارية** من جهة ثانية، ويكفي لتبين ذلك أن نقارن بين القواعد الثلاثة السابقة. فالقاعدة **الأولى** حينما تنص على تقديم القواعد الفقهية، فإنها لا تعمل سوى على إعطاء **الأسبقية والأولوية** لجماعة المشرع لهم في تكييف النصوص التشريعية وتليينها، لأنهم هم الذين يستنبطون أو يستقرئون القواعد الفقهية، إن هذه القاعدة تقدم **روح** الشرع على **حرفيته ومنطوقه**، ولا يبعد أن تختلف **الأرواح**، باختلاف المستقرئين.

أما القاعدة **الثالثة** فإنها حينما تنص على تقديم الإجماع على القواعد الفقهية المقدمة على النصوص، فإنها تقدم روح الشرع الذي سبق للسابقين أن استقرؤوه وأجمعوا عليه، وبالتالي أعطت الأسبقية والأولوية لجماعة المشرع لهم السابقين في تكييف النصوص التشريعية وتليينها.

أما إذا انتقلنا إلى القاعدة **الثانية،** فسنجدها مقدمة للمشرع ولأقواله، منطوقها ومفهومها، على اجتهاد المكلفين الاستقرائي المفضي إلى القواعد الفقهية.

يمكن الجانب الأيديولوجي والمعياري إذن في بيان الوجه الذي ينبغي أن نتعامل به مع أقوال المشرع، ويكمن الجانب النظري الإجرائي في بيان السبيل الذي يُسْلك في تفسير أقوال المشرع وتعديلها تخصيصاً أو استثناء.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ ٢ ـ قواعد رفع التعارض

تداول الأصوليون المسلمون جملة من هذه القواعد «في باب الترجيحات»، ولن نهتم هنا إلا بالتعارض الظاهر بين منقولين الذي يتجلى، حسب ابن حزم مثلاً، في أربع مراتب:

المرتبة الأولى: وهي أن يكون أحد المنقولين **أقل معاني** من الآخر، فيجب «ألا يستثنى **الأقل معاني من الأكثر معاني**»[١٩]، وبالتالي أمكن **العمل بالنصين معاً**، وبذلك كان التعارض مرفوعاً.

---

(١٩) ابن حزم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٢.

المرتبة الثانية: وهي «أن يكون أحد النصين موجباً بعض ما أوجبه النص الآخر، **أو حاظراً بعض ما حظره النص الآخر**»[٢٠]. إن الخلاف بين النصين هنا خلاف في الكم فقط، وهذا لا يعتبر تعارضاً لإمكانِ العمل بالنصين معاً.

المرتبة الثالثة: وهي «من أدق ما يمكن أن يعترض أهل العلم من تأليف النصوص وأغمضه وأصعبه... وهو أن يكون:

أحد النصين فيه أمر بعمل ما، مُعلَّقٍ بكيفية ما، أو زمان ما أو على شخص ما أو في مكان ما أو عدد ما، ويكون في النص الآخر نهي عن عمل ما، بكيفية ما، أو في زمان ما، أو مكان ما أو عدد ما أو عذر ما.

ويكون في كل واحد من العملين المذكورين... شيء ما يمكن أن يستثنى من الآخر، وذلك بأن يكون على ما وصفنا في كل نص من النصين المذكورين حكمان فصاعداً، فيكون بعض ما ذكر في أحد النصين عاماً لبعض ما ذكر في النص الآخر ولا شيء آخر معه، ويكون الحكم الثاني الذي في النص الثاني عاماً لبعض ما ذكر في هذا النص الآخر ولا شيء آخر معه»[٢١].

وكمثال لهذا التعارض التعارض الموجود بين:

نص عام آمر هو **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾** [آل عمران: ٩٧].

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٣.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

ونص عام ناه هو «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم منها» (حديث).

وهو تعارض حقيقي لأنه لا يمكن العمل بالنصين معاً، فإما أن تعتبر النص الناهي استثناءً من النص الآمر، وبالتالي نستثني «النساء» من «الناس»، وإما أن نعتبر النص الآمر مُخَصَّصاً للنص الناهي، بحيث تصبح دلالة هذا الأخير هي: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم منها اللهم إلا إذا كان السفر مما أمرت به أو ندبت إليه».

لرفع التعارض إذن لا بد من إدخال تعديل على أحد النصين (الاستثناء أو التخصيص)، ولا يذهب إليه إلا بدليل من نص ثالث، مثل:

«لا تمنعوا إماء الله مساجد الله» (حديث).

فيفضل هذا النص الجديد، يذهب إلى تخصيص النص الناهي الذي يصبح:

«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم منها اللهم إلا أن يكون السفر إلى مسجد من مساجد الله».

وبالتالي يصبح غير معارض للنص العام الآمر: ﴿**والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾ لإمكان العمل بهما معاً.

المرتبة الرابعة: وهي أعلى مراتب التعارض، بأن «يكون

أحد النصين حاظراً لما أبيح في النص الآخر بأسره»[٢٢]، وقد اختلف الأصوليون في وسائل رفع مثل هذا التعارض، وأبسط وسيلة في نظرنا هي وسيلة ابن حزم ومقتضاها «أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منها [أي من النصين المتعارضين] فنتركه ونأخذ بالآخر، لا يجوز غير هذا أصلاً». لأن اليقين مقدم على الظن، ومن اليقين أن النصوص الشرعية مُعَدَّلَةٌ لما نحن عليه من تصرفات وأعمال أكثر من كونها موافقة لما نحن عليه. والنص غير الموافق هو النص المعدِّل، ومن ثمة وجب تقديمه.

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ القواعد الوظيفية عند الأصوليين المسلمين

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ ١ ـ قواعد إثبات العلة

يرى أغلب الأصوليين المسلمين أن معظم النصوص الشرعية إنما شرعت لحكمة: جلب مصلحة أو دفع مفسدة[٢٣]، وبالتالي كان في الإمكان أن نضع بجانب كل نص شرعي منها، الحكمة التي توخى تحقيقها، بحيث يصبح النص التشريعي مُسْنِداً القيمة الشرعية التي يتضمنها لا إلى منطوقه وحده، بل أيضاً إلى كل ما يفضي إلى تحقيق المصلحة التي أراد جلبها أو إلى منع المفسدة التي قصد دفعها، فتحريم الزنا مثلاً يتوخى منع خلط الأنساب وبالتالي كان **كل ما من شأنه** أن يؤدي إلى خلط الأنساب،

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٩.

(٢٣) يقول محمد عز الدين عبد السلام: «والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح». انظر: عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٩.

ممنوعاً شرعاً. يسمي الأصوليون الحكمة في تشريع النص **علته**، فعلة تحريم الزنا مثلاً هي حفظ النسب، ولما كان اعتبار وصف ما علة «حكماً خبرياً غير ضروري [كان] لا بد في إثباته من دليل»[٢٤]. وأدلة إثبات العلة بصفة عامة متراتبة أيضاً من حيث القوة، وبالتالي يمكن تقريبها بالسلم التالي:

ولعل أهم رتبة من هذه الرتب، من الناحية اللغوية ـ المنطقية، هي رتبة الإيماء والتنبيه حيث «يكون التعليل **لازماً** من مدلول اللفظ وضعاً، لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل»[٢٥]، كما هو الشأن بالنسبة للمرتبة الأولى (النص الصريح)، أي إن التعليل **مستنبط** من النص الشرعي. وضابط الإيماء والتنبيه «كل اقتران [للحكم] بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً، **فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد**»[٢٦]، وذلك لأن ذكر هذا الوصف «يمتنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فيتعين أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علة أو جزء علة أو شرطاً، والأظهر كونه علة لأنه الأكثر في تصرفات الشرع»[٢٧]. إن قول الأصوليين بدليل الإيماء والتنبيه كمسلك من مسالك العلة، مؤسس على مبدأ خطابي، صاغه الآمدي في أحكامه بالشكل التالي:

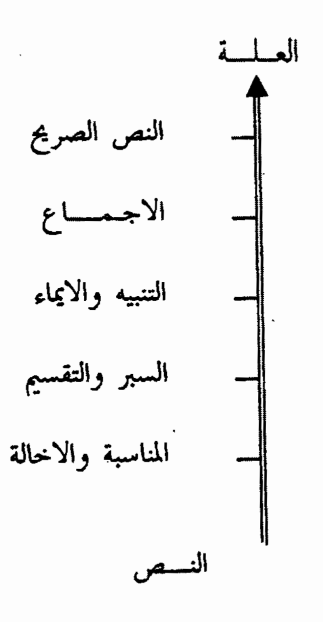
---

(٢٤) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ج ٢ ص ٦٨.

(٢٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٢٦) التفتازاني، المصدر نفسه، ج ٢ ص ٦٨.

(٢٧) محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢١٢.



إن المتكلم «لا يُقْدِّم في الغالب على ما لا فائدة فيه، وإذا كان ذلك هو الظاهر من آحاد العقلاء فممن هو أهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الأحكام أوْلى»[٢٨].

ولِقَرْنِ الوصف بالحكم مراتب حصرها الأصوليون في ستة، كل واحد منها مؤسسة على مبدأ خطابي.

المرتبة الأولى: «ترتيب الحكم الموصوف بفاء التعقيب والتسبيب في كلام الله أو رسوله أو الراوي عن الرسول»، فهذا الترتيب يستلزم أن يكون الموصوف علة للحكم، لأن استعمال «الفاء» يشعر بالسببية، وهي ظاهرة فيه، واستخدامها بمعنى غير السببية **تلبيس يصان عنه كلام الله**

---

(٢٨) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ٣، ص ٣٧٠.

والرسول. ويمكن اعتبار مبدأ هذه الرتبة الخطابي **مبدأ التصادُقِ**: المتكلم يصدق المخاطب القول ولا يلبس عليه.

المرتبة الثانية: «ترتيب الحكم على سؤال»، مثل «ما لو حدثت واقعة، فرفعت إلى النبي (ﷺ)، فحكم عقيبها بحكم، فإنه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم». وترتيب الحكم على سؤال هو بمثابة ترتيب الحكم على وصف بفاء التعقيب، وبالتالي كانت دلالته على التعليل مؤسسة أيضاً على مبدأ التصادق المذكور. وما يبرر تمثيل ترتيب الحكم على سؤال بترتيب الحكم على موصوف بفاء التعقيب والتسبيب، أصل خطابي يتعلق بالجواب عن السؤال، ويصوغه الآمدي بالشكل التالي:

«الأصل أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، لا زائداً عليه ولا ناقصاً عنه: أما الزيادة **فلعدم تعلق الغرض بها**، وأما النقصان **فلما فيه من الإخلال بمقصود السائل**».

المرتبة الثالثة: «أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً لو لم يُقَدَّر التعليل به لما كان لذكره فائدة، ومنصب الشارع مما ينزه عنه». والمبدأ المعتمد في دلالة هذه المرتبة على التعليل أن المتكلم لا يُقْدِمُ إلا على ما فيه فائدة تبليغيةٌ.

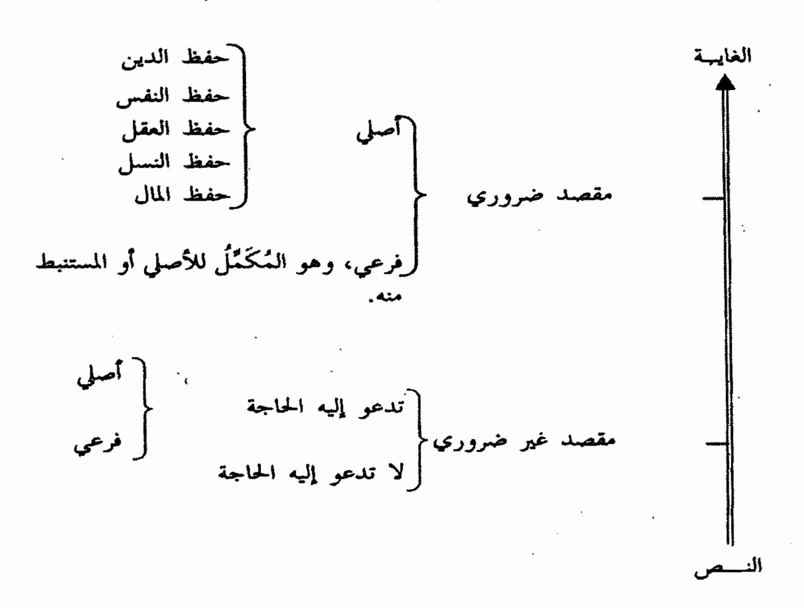
المرتبة الرابعة: «أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم **بذكر صفة**»، فإن ذكر هذه الصفة يُشْعِر بأنها «علة التفرقة في الحكم، حيث **خصصها** بالذكر دون غيرها، فلو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما أُشْعِرَ به اللفظ، وهو **تلبيس يصان منصب الشارع منه**».

المرتبة الخامسة: «أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام لبيان

مقصود... ثم يذكر في أثنائه شيئاً آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب، لم يكن له تعلق بالكلام لا بأوله ولا بآخره، فإنه يعد **خبطاً في اللغة واضطراباً** في الكلام، وذلك مما تَبْعُدُ نسبتُهُ إلى الشارع». ولعل المبدأ المؤسس لدلالة هذه الرتبة على التعليل هو مبدأ **الاقتصاد في الخطاب**.

المرتبة الأخيرة: أن يذكر وصفاً مناسباً صالحاً لأن يكون علة؛ لأن من عادة المشرع «اعتبار المناسبات دون إلغائها، فإذا قرن بالحكم في لفظه وصفاً مناسباً **غلب على الظن** اعتباره له». وقد حاول بعض الأصوليين حصر هذه المناسبات «بالنظر إلى جري العادة المألوفة من شرع الأحكام» التي «إنما شرعت لمصالح العبيد».

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ ٢ ـ سلمية المقاصد والمناسبات



إن وظيفة هذا السلم هي إغناء النسق الشرعي بنصوص تشريعية جديدة تحفظ تحقيق المقاصد التي توخاها المشرع، وخصوصاً المقاصد الضرورية والأصلية، ويفيد هذا السلم أيضاً في الترجيح بين النصوص التشريعية بالاعتماد على المقاصد التي تتوخاها: تقديم الرتب العليا على الرتب الدنيا.

٣ ـ خلاصة

١) تتعلق دلالة الخطاب الشرعي، عند الأصوليين، **بالمقصود منه** الذي يتعين بجملة من **القرائن والأدلة** المستمدة من مجموع **الكتاب والسُنّة وأقوال أهل الحل والعقد.**

٢) كوّنت هذه الدعوى السيميائية الأصولية الأساس الذي الذي اعتمده ابن تيمية في الرد على مبحث الدلالة المنطقي وفي تحقيقه السديد في مسألة التحديد.

٣) لم يتفطن أبو حامد الغزالي للتعارض الجوهري بين مبحث الدلالة الأصولي ومبحث الدلالة المنطقي. ويدل هذا في نظرنا على قصور منهجي في تفكيره.

٤) نظرية الأصوليين في الدلالة جديدة بالمقارنة مع النظرية اليونانية والرومانية، كما عرضناها سابقاً.

القسم الثاني

المنطق الشرعي الإسلامي والمنطق اليوناني
من خلال أبي حامد الغزالي
وتقي الدين أحمد بن تيمية

الفصل الخامس

تحديد الإشكال المنطقي في الميدان الشرعي

إذا كان الفقيه ملزماً، بشكل أو بآخر، بتأويل النصوص الشرعية ليستنتج منها قضاياها الشرعية الأولى والمبادئ التشريعية العامة، فهو أيضاً في سعيه للإفتاء في النوازل الجديدة التي لا نص شرعيّاً وارداً فيها، أي في سعيه لإسناد قيمة شرعية لفعل مستجد من أفعال المكلفين، مُلزمٌ بأن يكونَ تَقويمُهُ الشرعي للفعل المستجد مُلائماً ومُتَّسقاً مع ما استنتجه من نصوص المشرع المتعلقة بالأفعال المنطوق فيها بحكمها وقيمتها الشرعية، بعبارة أخرى، لا بد من أن تكون القضية الشرعية الثانية التي يقضي بها الفقيه، **مَبنيَّةً على أصلين** على الأقل:

١) قضية شرعية أولى أو مبدأ تشريع عام {ق أصل}.

٢) علاقة ما بين الفعل المُسْتَجَدِّ الذي تُبَيِّنُ القضيةُ الشرعيةُ الثانية جِهَتَهُ الشرعَّية والفعل الذي تُبَيِّنُ القضية الشرعية الأولى أو المبدأ التشريعي العام حُكْمَهُ {ق ع (ف، أ)}.

إذا كان علم أصول الفقه يكشف عن قواعد تأويل النصوص الشرعية، ويعمل على تحريرِها وتدْقيقِها، فهو أيضاً، يرْمي إلى الكشف عن وجوه انبناء القضايا الشرعية الثانية على أصليها المذكورين سابقاً، لِيُمَيِّزَ فيها بين الوجوه المشروعة والمقبولة، والوجوه الفاسدة والمرفوضة.

ويمكن تقريب صورة انبناء القضية الشرعية الثانية على أصليها بالجدول التالي:

القضية الشرعية الأولى أو المبدأ التشريعي العام	العلاقة بين الأصل والفرع	وجه الانبناء المشروع	القضية الشرعية الثانية
قا اصل	**ق** ع (ف، ا)	←	**ن**
مقدمات الاستدلال الفقهي		**قواعده وقوانينه**	**نتيجته**

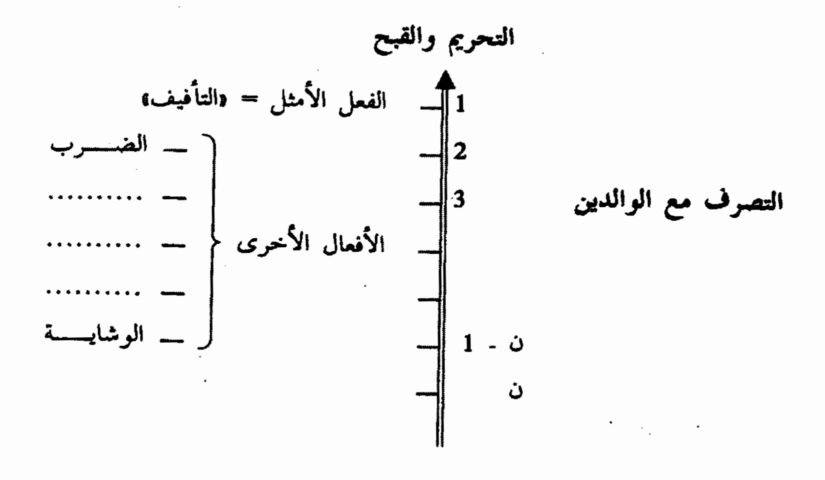
حيث

١) **ق** أصل

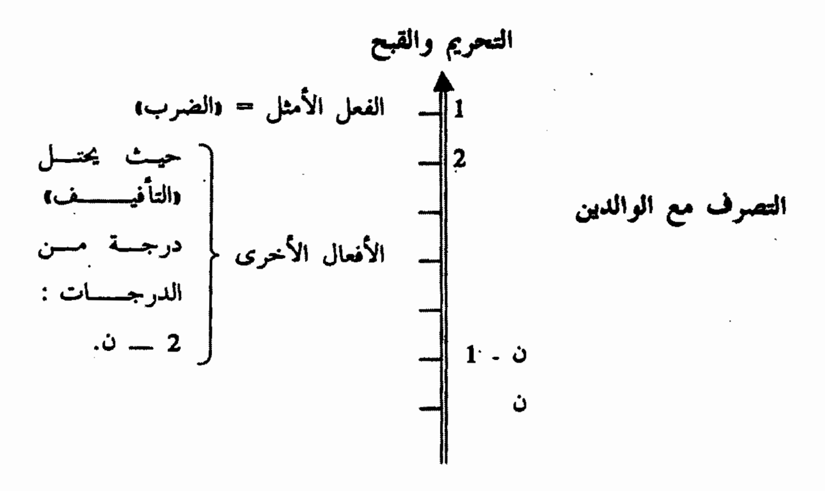
قضيةٌ استُنْتِجَتْ بفضل آليات التأويل المنطقية ـ اللغوية من جهة، وقضيةٌ لا ينظر إليها فقط، كتعبير عن إرادة المشرع، بل أيضاً كوسيلة **إجرائية لتوليد مزيد من القضايا الشرعية** الجديدة من جهة ثانية. ومَرَدُّ اتِّسَام «**ق** أصل» بطابع إجرائي، إدراجُ الفقيه لها في سُلَّم تقويمي للأفعال، نفترضه مُتَحَقِّقاً لديه سلفاً من حيث إفضاؤها إلى القيمة الشرعية والخلقية، أو اتصافُها بها. بعبارة أخرى، نفترض أن الفقيهَ مزودٌ بترتيب معين للأفعال، من حيث وجوبها (وحسنها) أو حظرها (وقبحها) أو إباحتها (وجوازها)، يكون في قمته ورأسه «الفعل الأمثل» في الوجوب أو في الحظر أو في الإباحة، وبالتالي

يكون إدراجُ الفقيه لـ «ق أصل» في سلمه التقويمي للأفعال مُتَردِّداً بين أن يُعتبرَ الفعل الذي تبين «ق أصل» جهته الشرعية «الفعلَ الأمثلَ» نفسَه والمُلْتَصِقَ أكثرَ من غيره بتلك القيمة الشرعية، وبين أن يُعتبرَ في درجة أدنى من درجة «الفعلِ الأمثلِ»، فإذا كانت «القيمة الشرعية» مثلاً هي «التحريم»، وكان «المجال التداولي» متعلقاً بالتصرف مع الوالدين المنهي عنه، فقد يكون «التأفيف» المنهي عنه في خطاب المشرع هو «الفعل الأمثل» نفسه الذي يعتبره الفقيه رأس سلم التصرفات القبيحة تجاه الوالدين، أي يكون لديه السلم التقويمي:

إن علاقة القيمة الشرعية (الوجوب، الحظر. . .) بالفعل الإنساني «لا تنتقل بين قيمة الانطباق وقيمة عدم الانطباق، بل إنها تحتمل مراتب متعددة لا يكون فيها الانطباق وعدمه إلا الطرفين المتباينين الأعلى والأدنى»، ولا تشكل «ق أصل» إلا رتبة من مراتب انطباق القيمة الشرعية المعينة وتحققها في إطار **السلم العام** المتعلق بها الذي افترضناه موجوداً لدى الفقيه المُسْتَدِلِّ.



وقد يكون «التأفيف» المنهي عنه في خطاب المشرع في درجة تالية لدرجة «الفعل الأمثل» الأولى بالتحريم من كل فعل آخر، في نظر الفقيه، كأن يُدْرَج مثلاً تحت «الضرب»(*):



وتظهر الأهمية الإجرائية لافتراضنا بتحقق هذا السلم العام عند الفقيه المستدل، إذا ما انتقلا إلى تحليل المُكوِّن الثاني الأساسي من مكوّنات مقدمات الاستدلال الفقهي، وهو:

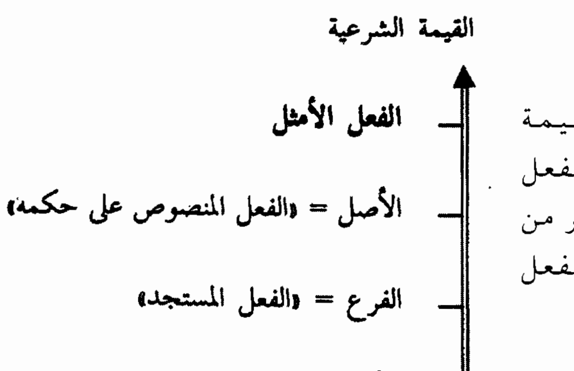
٢) ق ع (ف، أ)

إنها قضيةٌ تُبيِّن علاقة ما بين الفعل المستجد (الفرعُ، الغائبُ، حُكمُهُ) والفعل المنصوص على حكمه (الأصلُ، الشاهدُ)، ويتم ذلك عن طريق بيان تراتبٍ ما بين «الفعل الأمثل» و«الفعل المستجد» و«الفعل المنصوص على حكمه» من حيث انطباق

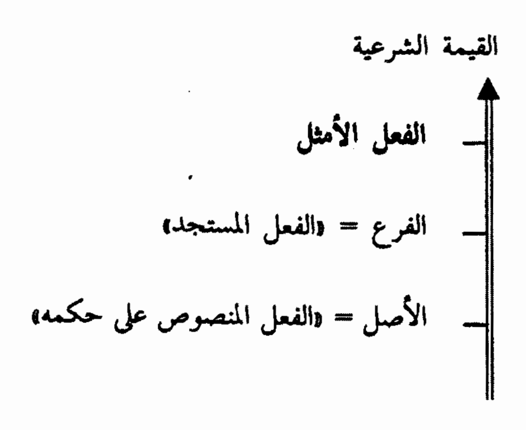
(*) لا ندّعي أن تحريم الضرب دليل على تحريم التأفيف، إن المقصود هنا بيان التراتب بين الأفعال فقط.

القيمة الشرعية عليها، وهكذا نكون أمام ثلاث إمكانات ترتيبية.

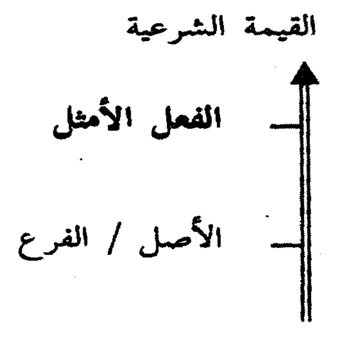
أولاً: تنطبق القيمة الشرعية على «الفعل المنصوص» أكثر من انطباقها على «الفعل المستجد».



ثانياً: تنطبق القيمة الشرعية على «الفعل المستجد» أكثر من انطباقها على «الفعل المنصوص».



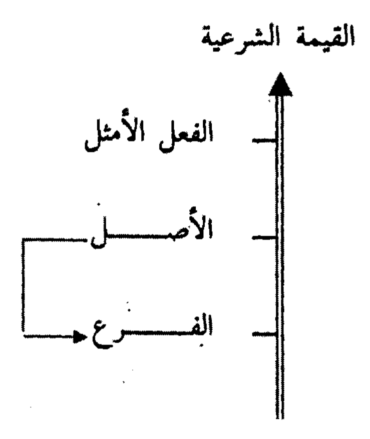
ثالثاً: يتساوى «الفعل المنصوص» و«الفعل المستجد» من حيث انطباق القيمة الشرعية عليهما.



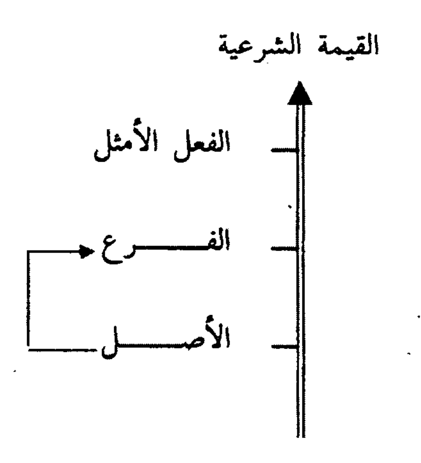
٣) وجه الانبناء

إن المقدمة الثانية في الاستدلال الفقهي، «**ق** ع (ف، أ)»، تقضي بترتيب الفرع بالإضافة إلى الأصل، في إطار السلم التقويمي العام الذي نفترض الفقيه المستدل مُزوداً به.

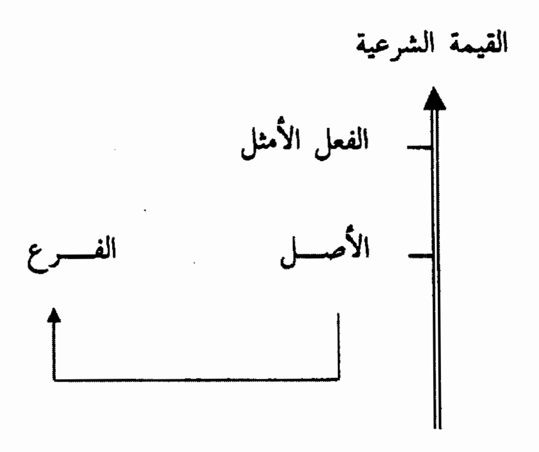
ولما كان استدلال الفقيه لا بد من أن يعتمد على «**ق** أصل»، وكانت هذه الأخيرة مجرد درجة من درجات السلم التقويمي العام، رَجَعَ استدلالُ الفقيه في النهاية إلى الاستدلال بدرجة على أخرى، فإذا كانت «**ق** أصل» في درجة أعلى من درجة «الفعل المستجد» كان استدلاله استدلالاً بالدرجة العليا على الدرجة الدنيا، وهو ما يسمى بقياس الأولى:



وإذا كانت «ق أصل» في **درجة أدنى** من درجة «الفعل المستجد» كان استدلال الفقيه استدلالاً بالدرجة الدنيا على الدرجة العليا، وهو ما يسمى **بقياس الأدنى**:



وإذا كانت «ق أصل» في درجة مماثلة لدرجة «الفعل المستجد» كان استدلال الفقيه استدلالاً بالتساوي في الدرجة، وهو ما يعرف **بقياس المساواة**:



العلاقات الاستدلالية الأساس في الميدان الشرعي إذن هي:

١) الاستدلال بالدرجة العليا على الدرجة الدنيا (قياس الأولى).

٢) الاستدلال بالدرجة الدنيا على الدرجة العليا (قياس الأدنى).

٣) الاستدلال بالتساوي في الدرجة (قياس المساواة).

ويعود القياس الأصولي، كما نجده مُحرَّراً عند الأصوليين المسلمين، إلى علاقة من العلاقات الثلاثة السابقة، لأنه يكون إما بإبداء الجامِع بين الأصل والفرع.

وإما بإلغاء الفارق بينهما، فإن كان بإلغاء الفارق رجع إلى

الإقرار بوجودِ مساواةٍ بين الأصل والفرع، فكان بذلك استدلالاً بالتساوي في الدرجة (قياس مساواة). أما إن كان بإبداء الجامع، فإن الجامع إما أن يكون متحققاً في الأصل بشكل أقوى من تحققه في الفرع، فيكون القياس في هذه الحالة استدلالاً بالدرجة العليا على الدرجة الدنيا (قياس الأولى).

وإما أن يكون متحققاً في الأصل بشكل أقل من تحققه في الفرع، فيكون الاستدلال استدلالاً بالدرجة الدنيا على الدرجة العليا (قياس الأدنى).

وإما أن يكون متحققاً فيهما بشكل متساوٍ ومتماثل، فيكون القياس في هذه الحالة قياس مساواة.

ولا شك في أن الحديث عن العلاقة بين المنطق اليوناني والمنهجية الأصولية في الاستدلال الشرعي، ينبغي أن يكون حديثاً عن **العلاقة** بين **قواعد التدليل** التي نجدها في النظرية المنطقية اليونانية و**قواعد التدليل** التي تقوم عليها العلاقات الاستدلالية الثلاثة: قياس الأدنى، قياس الأولى، قياس المساواة. وسنعالج هذه العلاقة من خلال جملة من التساؤلات نجملها في ما يلي:

ـ هل نادى الغزالي بضرورة توظيف المنطق اليوناني لأنه المنطق الذي يُقَعِّدُ للعلاقات الاستدلالية الثلاثة السابقة، أم أنه اعتبر هذه العلاقات لا ترقى إلى مستوى العلاقات الاستدلالية «العلمية» و«البرهانية» التي نجدها مضبوطة في المنطق اليوناني، وبالتالي ينبغي تعويض الاستدلالات المصوغة في قالبها باستدلالات مصوغةٍ في قالب القوانين المنطقية اليونانية؟

ـ هل كان ردُّ ابن تيمية على المنطق اليوناني ورفضه لملاءمته و«علميته» راجعين إلى خُلُوِّ هذا المنطق مما يُبَرِّرُ مشروعية القياس الأصولي؟

ولما كانت هذه التساؤلات تتعلق بموقفين من «النظرية المنطقية اليونانية»، متعارضين، لزم، من الناحية المنهجية، ضَبْطُ هذه النظرية، وتحديدُ معالمها، وعَرْضُ قواعدها، وبيانُ خصوصيات هذه الأخيرة، قبل العمل على معالجة تلك التساؤلات. وهكذا رأينا أن تتم معالجتنا لمسألة «توظيف المنطق اليوناني في إحكام الاستدلال الشرعي من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية» من خلال الفصلين التاليين:

الفصل السادس: خصصناه للحديث عن «النظرية المنطقية اليونانية» بجانبيها الأرسطي والرواقي، وبما تحقق من استِثْمارٍ لها في الميدان القانوني، خصوصاً مع الفقهاء الرومان (شيشرون).

الفصل السابع: خصصناه لعرض موقفي أبي حامد وابن تيمية مع المقارنة والتفضيل بينهما.

الفصل السادس

النظرية المنطقية اليونانية

أولاً: قواعد التدليل الأرسطية والرواقية

قواعد التدليل الأرسطية

١ ـ لن نعمل هنا على عرض جميع قواعد التدليل الأرسطية المفيدة في إثبات الدعاوى وإبطالها، وفي تحقيق الإقناع بها، والتي تتضمنها مصنفات أرسطو التحليلية والجدلية والخطابية، وإنما سنقف عند بعضها فقط، مُوَجَّهين في وقوفنا هذا بدافعين:

١ ـ بيان حدود الإطار المرجعي المنطقي اليوناني لأبي حامد الغزالي وقصوره، ذلك أن حجة الإسلام لم يرجع إلى المنطق اليوناني في كُلِّيتِهِ، بل رجع فقط إلى دائرةٍ ضَيِّقَةٍ منه، هي دائرة النظرية القياسية الأرسطية، مع ما لحقها من عناصر رواقية، أضافها الشراح المشاؤون. وعليه كانت مُناداته بتوظيف المنطق اليوناني في ضبط الاستدلال الشرعي مناداته بتوظيف النظرية القياسية أساساً، وليس بتوظيف النظرية الجدلية والخطابية.

٢ ـ بيان سعة المنطق الأرسطي وغناه، ذلك أن مُصنفاتِ أرسطو الجدليةَ والخطابيةَ مصنفاتٌ منطقية أيضاً، لأنها تتناول قواعد التدليل في ميدان المناظرة والإقناع. ويُساهِمُ بيانُ سِعَةِ المنطق الأرسطي وغناه في توضيح أمرين مهمين:

٢ ـ ١ ـ في توضيح بعض الوشائح بين منهجية الأصوليين المسلمين والمنطق الجدلي والخطابي الأرسطي، لأنهما معاً ينظران في الاستدلال الطبيعي قصد تقعيده وتقنينه، وبالتالي لن يكون غريباً أن نجد الكثير من التوافقات والتماثلات بينهما.

٢ ـ ٢ ـ في توضيح حدود تقويم ابن تيمية للمنطق اليوناني ولملاءمته لضبط الاستدلال الشرعي، ذلك أن شيخ الإسلام، تابع الغزالي في رد المنطق اليوناني كله إلى النظرية القياسية، وبالتالي انْصَبَّ تقويمُه عليها وحدها، ساكِتاً عن النظرية الجدلية والخطابية الأرسطية، ونعتقد أن ابن تيمية، لو كان رجع إلى قواعد التدليل الجدلية والخطابية الأرسطية، لما وقف موقف الرافض المُطْلَقِ للمنطق اليوناني في عمومه، ولأدْرَكَ مُوافقَةَ هذا المنطق النِّسبيةَ (جانبه الجدلي والخطابي) للمنهجية المسلمة في تقنين الاستدلال الشرعي.

٢ ـ قواعد التدليل الأرسطية بين البرهانية والحجاجية

رأينا قبل أن ننتقل إلى عرض قواعد التدليل الأرسطية، بيانَ التمايز بين مفهومي «الاستدلال البرهاني» و«الاستدلال الحجاجي» قصد توظيفهما في تقديم النظرية المنطقية الأرسطية.

تتعلق «برهانية» الاستدلال بتأسسه على **قوانين منطقية**

رياضية، أي على **صور منطقية صحيحة**، وتكون الصورة المنطقية صحيحة إذا:

١. كانت **مُسلّمة** في نسق منطقي.

٢. أو كانت **مُبرهنة** فيه. ويتم البرهان عليها، بخطوات معدودة ومحسوبة، بالاعتماد على:

٢ ـ ١ ـ مُسلّمة من مُسلّمات النسق، أو على مبرهنة سبق إثباتها داخل النسق وعلى قاعدة (أو قواعد) النسق البرهانية.

وعليه فإن صحة الصور المنطقية المؤسسة للاستدلالات البرهانية، لا تعلُّقَ لها:

ـ لا بمضمون القضايا، لأن النسق المنطقي يحتوي على صور القضايا لا القضايا نفسها.

ـ ولا بالمقام التداولي، لأن الصور المنطقية الصحية تبقى **مُلْزِمَةً** في كل مقام، وبالنسبة لكل فرد؛ وذلك لأن النسق الذي تنتمي إليه لا يفترض تحقق المتداولين، بل لا يفترض وجود واضع النسق نفسه.

أما «حجاجية» الاستدلال فترجع إلى تأسسه على **قوانين منطقية طبيعية**، أي على صور استدلالية أوسع وأغنى من الصور المنطقية البرهانية. وتتميز الصور الاستدلالية الحجاجية عن الصور الاستدلالية البرهانية في:

١ ـ طبيعة العلاقة الاستدلالية بين مقدمات الاستدلال ونتيجته

فلزوم النتيجة عن المقدمات، في الاستدلال الحجاجي، ليس لزوماً ضرورياً، إذ قد تُقْبَل المقدمات وتُرفضُ النتيجة،

إنه لزوم «**غالب على الظن**» فقط، أي يغلب على الظن أنه إن سلّمنا بالمقدمات وجب التسليم بالنتيجة. ومصدرُ غَلَبَةِ الظن هذه، **مادَّةُ الاستدلال الحجاجي ومضمونُهُ والمقامُ التداوليُّ** الذي تحقَّقَ فيه. إن الانتقال، في الاستدلال الحجاجي، مبني على صور القضايا مجتمعة إلى مضامينها المُحَدَّدَةِ في إطار تداولي مُعين.

٢ ـ طبيعة القيمة الصدقية لقضايا الاستدلال ومقدماته

إن الاستدلال الحجاجي يعتمد «بعض الصور الاستدلالية التي تأخذ بمبدأ التفاضل والتراتب» في **صدق الأقوال**، وبالتالي في دلالتها على مدلولاتها. إن القول لا يتردد بين قيمتي الصدق والكذب فقط، بل تتفاضل الأقوال صدقاً، كأن يكون القول أصدق من قول آخر أو أقل صدقاً منه أو مساوياً له في الصدق، وتتفاضل أيضاً كذباً كأن يكون القول أكذب من قول آخر أو أقل كذباً منه أو مماثلاً له في الكذب.

تتفرع قواعد التدليل الأرسطية إلى مجموعتين جزئيتين، مجموعة القواعد البرهانية، ومجموعة القواعد الحجاجية، وهذا ما سنراه في الفقرات اللاحقة.

٢ ـ ١ ـ قواعد التدليل الأرسطية البرهانية

إنها قواعد المنطق الصوري الأرسطي وقوانينه، وهي التي تُشَكِّلُ نظرية أرسطو في بعض الاستدلالات الحملية، المباشرة منها وغير المباشرة. وقد كان الحديث عن المنطق الأرسطي يعني، حتى منتصف هذا القرن، الاقتصار على هذه القواعد البرهانية دون تجاوزها إلى الحديث عن القواعد الجدلية والخطابية. ولشهرة هذه القواعد الصورية وكثرة تداولها،

سنكتفي بالإشارة إلى القوانين المنطقية الحملية المؤسسة لها.

٢ ـ ١ ـ ١ ـ قوانين الاستدلال الحملي المباشر[(١)]

قانون العكس :

— ⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ← ⋁ س (ل (س) ∧ ك (س))

قانون عكس النقيض :

— ⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ↔ ⋀ س (⊢ ل (س) ← ⊢ ك (س))

قوانين مربع التقابل :

التداخل :

— {⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋁ س (ك (س))} ← ⋁ س (ك (س) ∧ ل (س))

— {⋀ س (ك (س) ← ⊢ ل (س)) ∧ ⋁ س (ك (س))} ← ⋁ س (ك (س) ∧ ⊢ ل (س))

التناقض :

— ⊢⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ↔ ⋁ س (ك (س) ∧ ⊢ ل (س))

— ⊢⋀ س (ك (س) ← ⊢ ل (س)) ↔ ⋁ س (ك (س) ∧ ل (س))

— ⊢⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ↔ ⋀ س (ك (س) ← ⊢ ل (س))

— ⊢⋁ س (ك (س) ∧ ⊢ ل (س)) ↔ ⋀ س (ك (س) ← ل (س))

التضاد :

— {⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋁ س ك (س)} ← ⊢⋀ س (ك (س) ← ⊢ ل (س))

— {⋀ س (ك (س) ← ⊢ ل (س)) ∧ ⋁ س ك (س)} ← ⊢⋀ س (ك (س) ← ل (س))

الدخول تحت التضاد :

— {⊢⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ∧ ⋁ س ك (س)} ← ⋁ س (ك (س) ∧ ⊢ ل (س))

— {⊢⋁ س (ك (س) ∧ ⊢ ل (س)) ∧ ⋁ س ك (س)} ← ⋁ س (ك (س) ∧ ل (س))

---

(١) حول هذه القوانين، انظر: Robert Blanché, *Le Raisonnement*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1973), p. 138 sqq, et Joseph Dopp, *Notions de logique formelle*, 3[ème] éd. (Louvain: Publications universitaires de Louvain; Paris: B. Nauwelaerts, 1972), p. 122 sqq.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ قوانين الاستدلال الحملي غير المباشر

وهي القوانين المؤسسة لأضرب الأشكال القياسية الثلاثة، ويجمعها الجدول التالي:

الأشكال	الأضرب	القوانيــن
الشكل الأول يفيد اثبات وابطال القضايا كلية كانت أم جزئية.	Barbara	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋀ س (ل (س) ← م (س))] ← ⋀ س (ك (س) ← م (س))
	Celarent	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋀ س (ل (س) ← ~ م (س))] ← ⋀ س (ك (س) ← ~ م (س))
	Darii	⊢ [⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ∧ ⋀ س (ل (س) ← م (س))] ← ⋁ س (ك (س) ∧ م (س))
	Ferio	⊢ [⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ∧ ⋀ س (ل (س) ← ~ م (س))] ← ⋁ س (ك (س) ∧ ~ م (س))
الشكل الثاني يفيد إبطال القضايا فقط كلية كانت أم جزئية	Baroco	⊢ [⋁ س (ك (س) ∧ ~ ل (س)) ∧ ⋀ س (م (س) ← ل (س))] ← ⋁ س (ك (س) ∧ ~ م (س))
	Camestres	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ~ ل (س)) ∧ ⋀ س (م (س) ← ل (س))] ← ⋀ س (ك (س) ← ~ م (س))
	Cesare	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋀ س (م (س) ← ~ ل (س))] ← ⋀ س (ك (س) ← ∧ م (س))
	Festino	⊢ [⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ∧ ⋀ س (م (س) ← ~ ل (س))] ← ⋁ س (ك (س) ∧ ~ م (س))
الشكل الثالث يفيد ابطال واثبات القضايا الجزئية فقط.	Darapti	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋀ س (ك (س) ← م (س))] ← ⋁ س (ل (س) ∧ م (س))
	Datisi	⊢ [⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ∧ ⋀ س (ك (س) ← م (س))] ← ⋁ س (ل (س) ∧ م (س))
	Disamis	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋁ س (ك (س) ∧ م (س))] ← ⋁ س (ل (س) ∧ م (س))
	Felapton	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋁ س (ك (س) ← ~ م (س))] ← ⋁ س (ل (س) ∧ ~ م (س))
	Ferison	⊢ [⋁ س (ك (س) ∧ ل (س)) ∧ ⋀ س (ك (س) ← ~ م (س))] ← ⋁ س (ل (س) ∧ ~ م (س))
	Bocardo	⊢ [⋀ س (ك (س) ← ل (س)) ∧ ⋁ س (ك (س) ∧ ~ م (س))] ← ⋁ س (ل (س) ∧ ~ م (س))

ونجد عند أرسطو فضلاً عن القوانين الحملية السابقة، بعض القوانين القضوية، فهو يقول في الكتاب الثاني من الجدل، الباب السادس، ١١٢أ ٢٤ ـ ٣٠:

«والأشياء التي يجب ضرورةً أن يكون أحدُ الأمرين فقط موجوداً لها. . . .، فإنْ تَهيَّأ لنا أن نقولَ في أحدهما أنه موجودٌ أو غيرُ موجودٍ، فإنَّ ذلك يتهيأ أيضاً في الباقي. وهذا المعنى يَنْعَكِسُ على الأمرين جميعاً: وذلك أنه إذا بَيَّنا أن أحدهما موجود، نكونُ قد بيَّنا أن الباقَي غيرُ موجود.

وإن نحن بيَّنا أن أحدهما غيرُ موجود، نكونُ قد بيَّنا أن الآخر موجودٌ». ويلخص القول السابق القوانين القضوية الأربعة التالية:

ـ[(ب W جـ) ∧ ب] ← ¬ جـ   ابطـــال
ـ[(ب W جـ) ∧ جـ] ← ¬ ب   ابطـــال
ـ[(ب W جـ) ∧¬ ب] ← جـ   اثبـــات
ـ[(ب W جـ) ∧¬ جـ] ← ب   اثبـــات

ويقول في الباب الرابع من الكتاب نفسه ١١١ ب ١٦ ـ ٢٤:

«وينبغي أن ننظر في الموضع ما الشيء الذي إذا وُجِدَ وَجَبَ ضرورةً أن يوجد الموضوع، أو ما الشيء الذي يوجد من الاضطرار إذا وُجِدَ الموضوعُ. فوجودُ الموضوع من الاضطرار إذا وُجدَ شيء من الأشياء هو لِمَنْ يُريدُ أن يُثبِتَ الشيءَ، وذلك

أنه إن يُبِّينَ أن ذلك الشيء موجود، صار الموضوع مُتَبَيِّناً. فأما وجود شيء من الأشياء إذا وجد الموضوعُ، فَلِمَنْ يُريد أن يُبْطِلَ الشيءَ، وذلك أنه إنْ بَيّنا أن اللازمَ للموضوع غير موجود كنا قد أبطلنا الموضوع»، ويلخص هذا القول في نظرنا قانوني الوضع والرفع:

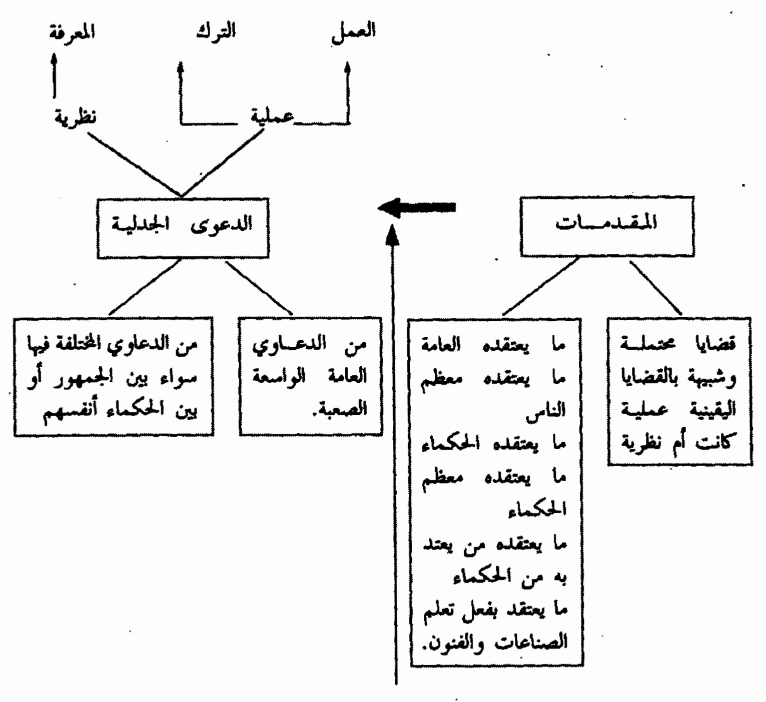
ـ [(ب ← جـ) ٨ ب] ← جـ   **قانون الوضع (للاثبات)**

ـ [(ب ← جـ) ٨ ـ جـ] ← ـ ب   **قانون الرفع (للابطال)**

٢ ـ ٢ ـ قواعد التدليل الأرسطية الحجاجية

وهي ما نجده في مصنفات أرسطو الجدلية والخطابية تحت اسم المواضع العامة، أو المواضع المشتركة التي تصاغ الاستدلالات الجدلية والخطابية في قالبها وصورتها. وينبغي أن تسجل هنا أن أرسطو لم يعتبر الاستدلال الشرعي مؤسساً على قوانين الاستدلال الحملي غير المباشر، كما سيدعي ذلك أبو حامد الغزالي، بل اعتبر الاستدلالات الشرعية، مثلها في ذلك مثل الاستدلالات الجدلية، مؤسسة على المواضع العامة، أي على قواعد التدليل الحجاجية، ويظهر هذا الأمر جلياً إذا ما نحن قارنا بين بنية الاستدلال الجدلي، كما نجدها عند أرسطو، وبنية الاستدلال الشرعي.

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ بنية الاستدلال الجدلي[٢]، ويمكن تقريبها بالنموذج التالي:



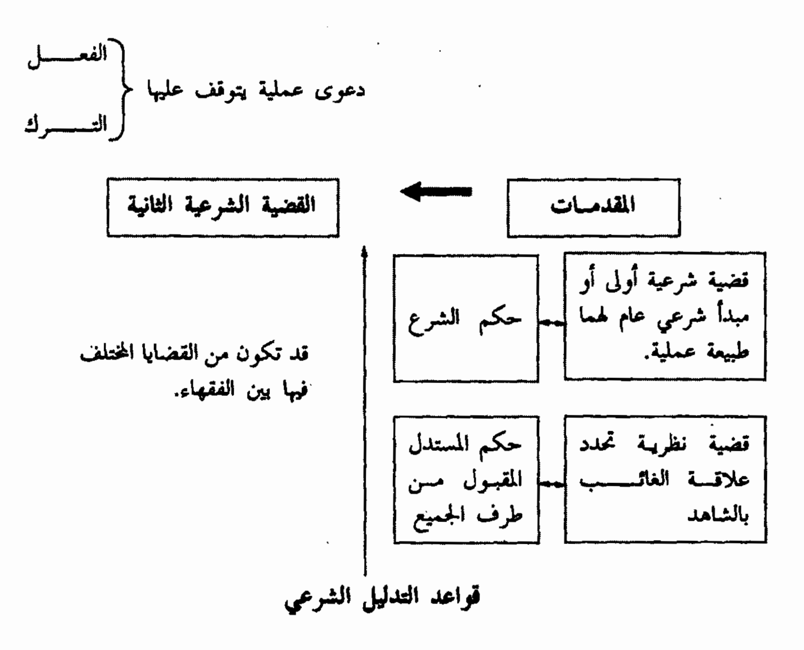
قواعد التدليل الجدلية وهي المواضع العامة

إن الاستدلال الجدلي بصفة عامة إثبات أو إبطال دعوى جدلية بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة، ويتم الانتقال من مقدماته إلى نتيجته بفضل قاعدة من قواعد التدليل الجدلية، أي بفضل موضع من المواضع العامة.

---

(٢) استخرجنا هذه البنية من الكتاب الأول من «الجدل» الأرسطي. انظر:
Aristotle, *Topiques*, livre I.

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ بنية الاستدلال الشرعي[٣] وهي:



تُظهرُ المقارنة بين البنيتين، بنية الاستدلال الجدلي وبنية الاستدلال الشرعي، أن الأخيرةَ بنيةٌ جزئيةٌ ضمن البنية الأولى، وهذا يعني أن **الاستدلال الشرعي نوع مخصوص من الاستدلال الجدلي** لأن:

١) الاستدلال الشرعي إثبات لدعوى عملية هي القضية الشرعية الثانية، والاستدلال المثبت للدعاوى العملية بصفة عامة استدلال جدلي.

(٣) انظر الفصل الخامس، «تحديد الإشكال المنطقي في ميدان الشرعي» من هذا الكتاب.

٢) الاستدلال الشرعي يعتمد على خطاب المشرع الحكيم والمنزّه عن العبث، والاستدلال المعتمد على آراء الحكماء أو على آراء من يُعْتَدُّ به مِنْهُم استدلال جدلي.

٣) أرسطو نفسَه اعتبر الخطابة الشرعية جدلاً من حيث قواعد التدليل وأخلاقاً من حيث المادة التي تتعامل معها.

قواعد التدليل الشرعي إذن، من المنظور الأرسطي، **قواعد جدلية عامة**، لا تختص بالميدان الشرعي وحده، بل تصلح لكل ميدان يَعْتَمِدُ التدليلُ فيه على مقدمات جدلية. فما هي هذه القواعد الجدلية العامة إذن؟

لن نعرض هنا منها إلا ما رأيناه وثيق الصلة بقواعد الاستدلال الشرعي كما حررها الأصوليون المسلمون.

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ بعض القواعد الأرسطية الحجاجية[٤]

قاعدة التضاد:

يقول أرسطو: «ينبغي أن ننظر هل يصدق ضد الصفة على ضد الموضوع، نبطل في حالة السلب ونثبت في حالة الإيجاب»[٥].

---

(٤) انظر: حمو النقاري، «حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضع،» **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** (جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس)، العدد ٩ (١٩٨٧)، ص ٧٨ ـ ١١٥.

(٥) «Il faut examiner si le contraire d'un sujet a un prédicat contraire à celui du premier: réfuter dans la négative, confirmer dans l'affirmative».

انظر: Aristote, *La Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour (Paris: Les Belles lettres, 1960), livre II, 23, 1397 a 7-12.

أي القانون الحجاجي.

ـ ٨ س (ك (س) ← ل (س)) ←→ ٨ س (ـ ك (س) ← ـ ل (س))

وهو المسمى عند المسلمين بدليل الخطاب أو بمفهوم المخالفة.

قواعد التمثيل أو قواعد الاستدلال بالشاهد على الغائب[٦]:

- ما أَجْمَعَ عليه الناس في كل زمان ومكان.
- ما حَكَم به معظمُ الناس.
- ما حكم به الحكماءُ من الناس أو أغلبهم.
- ما حكم به الفضلاء من الناس.
- ما حكم به القضاة أو من يعتبره هؤلاء حُجَّةً.
- ما حكم به من لا تَحْسُنُ معارضتهُ مثل الإله والوالدين والشيوخ.

---

(٦) «Un autre lieu se tire d'un jugemet antérieur sur un cas identique ou semblable ou contraire, surtout si c'est le jugement de tous les hommes et en tous les temps, sinon de tous les hommes, au moins du plus grand nombre: ou des sages ou tous, ou la plupart; ou des homes vertueux, et encore des juges eux-mêmes ou de ceux dont ils reconnaissent l'autorité; ou de ceux à qui nous ne Pouvons apposer un jugement contraire, par exemple ceux qui ont sur nous pouvoir souverain; ou de ceux à qui il messied d'opposer un jugement contraire, par exemple les dieux, notre père ou nos précepteurs». Ibid., livre II, 23, 1398 b 21-28.

انظر أيضاً: Aristotle, *Topiques*, livre II, 10, 114 b 25-30.

للاستدلال بالشاهد، عند أرسطو، **ثلاثة وجوه**:

١) **استدلال الشبه** وهو تعدية حكم الشاهد إلى الغائب (الحالة التي نريد الحكم عليها) إن كان الغائب مشابهاً للشاهد.

٢) **استدلال المساواة** وهو تعدية حكم الشاهد إلى الغائب إن كان الغائب مساوياً للشاهد.

٣) **استدلال العكس** وهو نفي حكم الشاهد عن الغائب إن كان الغائب مضاداً للشاهد.

قواعد دلالة الأولى والأدنى والمساوى[٧]، ومنها:

١ ـ «إذا قيلَ شيءٌ على شيئين، فإن كان ما الأخْلَقُ به أ، يكونَ أحْرى بأن يوجدَ لا يوجَدُ، فبِالحَرِيِّ ألا يوجد ما الأخلقُ به أن يكون دونه في الوجود»[٨]، وتفيد هذه القاعدة الاستدلالية الحجاجية في الإبطال دون الإثبات، ويمكن صوغ صورة الاستدلال المؤسس عليها بالصورة:

الموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من الموضوع «ص»، ولكن الموضوع «ص» لا يتصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» لا يتصف بالصفة «ك» **من باب الأولى**.

١ ـ ١ ـ «إذا قيل شيء على شيئين، فإن كان ما الأخلق

---

(٧) انظر: Aristotle, *Topiques*, livre II, 114 b 37-115 a 24, et livre V, 8, 137 b 14-138 a 30.

(٨) **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٥٤٨، و Aristote, *La Rhétorique*, livre II, 23, 1397 b 15.

به أن يكون دوناً في الوجود يوجد، فبِالحرِيِّ أن يوجد ما الأخلق به أن يكون أحرى بالوجود»[9]، وتفيد هذه القاعدة الحجاجية في الإثبات دون الإبطال، ويمكن صوغ صورة الاستدلال المؤسس عليها بالصورة:

الموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من الموضوع «ص»، ولكن الموضوع «ص» يتصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» يتصف بالصفة «ك» **من باب الأدنى.**

٢ ـ «إن كان اثنان يقالان على واحد، فإنه إن كان ما يُظَنُّ به أنه أحرى بأن يوجد لا يوجد، فإن الذي هو دونه في ذلك أحرى بألا يوجد»[10]، فهذه القاعدة الحجاجية تفيد في الإبطال، وصورة الاستدلال المؤسس عليها هي:

الموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من الموضوع «ص»، ولكن الموضوع «ص» يتصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» لا يتصف بالصفة «ل» **من باب الأدنى.**

٢ ـ ١ ـ «إن كان اثنان يقالان على واحد، فإنه إن كان ما يُظَنُّ به أنه أحرى بأن يكون وجوده أقلَّ يُوجَدُ، فالذي هو أحرى بأن يوجد يُوجَدُ أيضاً»[11]، وتفيد هذه القاعدة في الإثبات، وصورة الاستدلال المؤسس عليها هي:

---

(٩) **منطق أرسطو**، ج ٢، ص ٥٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٤٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

الموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من اتصافه بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «س» يتصف بالصفة «ل».

إذن الموضوع «س» يتصف بالصفة «ك» **من باب الأولى.**

٣ ـ «إن كان شيئان يقالان على شيئين فإنه، إن كان الذي يظن به أنه أحرى أن يوجد لأحدهما لا يوجد، فالأحرى بالباقي أن لا يوجد للباقي»[١٢]، وتفيد هذه القاعدة الحجاجية في الإبطال، وصورة الاستدلال المؤسس عليها هي:

الموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من اتصاف الموضوع «ص» بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «س» لا يتصف بالصفة «ك».

إذن، الموضوع «ص» لا يتصف بالصفة «ل» **من باب الأولى.**

٣ ـ ١ ـ «إن كان شيئان يقالان على شيئين، فإنه إن كان الذي يظن به أو أقل وجوداً يوجد للآخر، فإن الباقي يوجد للباقي»[١٣]، وتفيد هذه القاعدة في الإثبات، وصورة الاستدلال المؤسس عليها هي:

الموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من اتصاف الموضوع «ص» بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «ص» متصف بالصفة «ل».

إذن الموضوع «س» متصف بالصفة «ك» من اتصاف

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

الموضوع «ص» بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «ص» متصف بالصفة «ل».

إذن الموضوع «س» متصف بالصفة «ك» **من باب الأدنى.**

٤ ـ «إن كان شيء من الأشياء يوجد في شيئين على **مثال واحد**، أو يظن به أنه يوجد، فإنه إن كان لا يوجد لأحدهما فليس يوجد للآخر [إبطال]، وإن كان يوجد لأهمها فهو يوجد للآخر [إثبات]»[١٤]، وصور الاستدلالات المؤسسة على هذه القاعدة هي:

بالنسبة للإبطال:

٤ ـ ١ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصاف الموضوع «ص» بنفس الصفة، ولكن الموضوع «س» غير متصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «ص» غير متصف بالصفة «ك» **من باب المساواة.**

٤ ـ ٢ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصاف الموضوع «ص» بنفس الصفة، ولكن الموضوع «ص» غير متصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» غير متصف بالصفة «ك» **من باب المساواة.**

وبالنسبة للإثبات:

٤ ـ ٣ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصاف

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

الموضوع «ص» بنفس الصفة، ولكن الموضوع «س» متصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «ص» متصف بالصفة «ك» **من باب المساواة.**

٤ ـ ٤ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصاف الموضوع «ص» بنفس الصفة، ولكن الموضوع «ص» متصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» متصف بالصفة «ك» **من باب المساواة.**

٥ ـ «إن كان شيئيان يوجدان لشيء واحد بعينه على مثال واحد، فإنه إن كان أحدهما لا يوجد فليس يوجد الباقي [إبطال]، وإن كان أحدهما يوجد فالباقي يوجد [إثبات]»(١٥). وصور الاستدلالات المؤسسة على هذه القاعدة هي:

بالنسبة للإبطال:

٥ ـ ١ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصافه بالصفة «ل» ولكن الموضوع «س» غير متصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» غير متصف بالصفة «ل» من باب المساواة.

٥ ـ ٢ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصافه بالصفة «ل» ولكن الموضوع «س» غير متصف بالصفة «ل».

إذن الموضوع «س» غير متصف بالصفة «ك» من باب المساواة.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

بالنسبة للإثبات:

٥ ـ ٣ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصافه بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «س» متصف بالصفة «ك».

إذن الموضوع «س» متصف بالصفة «ل» **من باب المساواة.**

٥ ـ ٤ ـ اتصاف الموضوع «س» بالصفة «ك» مساوٍ لاتصافه بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «س» متصف بالصفة «ل».

إذن الموضوع «س» متصف بالصفة «ك» **من باب المساواة.**

من المُسلّمات الأساسية التي تقوم عليها قواعد دلالة الأولى والأدنى والمساوى:

١) سلميةُ انطباق الصفة على الموصوف وترتيبها

«إن علاقة الصفة بالموصوف لا تنتقل بين قيمة الانطباق وقيمة عدم الانطباق، بل إنها تحتمل مراتب متعددة لا يكون فيها الانطباق وعدمه إلا الطرفين المتباينين الأعلى والأدنى»[١٦].

٢) سلميةُ صدق الأقوال مُتَّحِدَة المحمول (الصفة الواحدة التي تقال على موضوعين).

والأقوال مُتَّحِدَة الموضوع (الصفتان اللتان تقالان على موضوع واحد).

والأقوال المختلفة من حيث المحمول والموضوع أيضاً.

---

(١٦) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

وتقوم قواعد دلالة الأولى والأدنى والمساوى بضبط كيفية الاستدلال بدرجات هذه السلمية، أي ببيان وجوه الاستدلال برتَبٍ على أخرى. وهكذا فإن قواعد دلالة الأدنى قواعد للاستدلال بالرتب الدنيا على الرتب العليا في الإثبات.

وقواعد دلالة الأولى قواعد للاستدلال بالرتب العليا على الرتب الدنيا في الإبطال.

وقواعد دلالة المساوى قواعد للاستدلال داخل الرتبة الواحدة سواء في الإثبات أو الإبطال.

قواعد التدليل الرواقية(١٧):

تتأسس قواعد التدليل الرواقية على القوانين المنطقية القضوية التالية:

— 1 — {(ب ← ج) ∧ ب} ← ج.
— 2 — {(ب ← ج) ∧ ¬ ج} ← ¬ ب.
— 3 — {(ب | ¬ ج) ∧ ب} ← ج.
— 4 — {(ب ∨ ج) ∧ ب} ← ¬ ج.
— 5 — {(ب ∨ ج) ∧ ¬ ب} ← ج.
— 6 — {(ب | ج) ∧ ب} ← ¬ ج.
— 7 — {(ب | ج) ∧ ¬ ب} ← ج.

وعليه يمكن اعتبار هذه القواعد الجدلية الرواقية مُكَمِّلَةً للقواعد البرهانية الأرسطية.

---

(١٧) لقد اعتمدنا اللغة المنطقية الاصطناعية لنقل قوانين التدليل الرواقية التي تشكل جوهر التقنين الرواقي للتدليل الفضوي من جهة والتي تلخص، من جهة ثانية، التحليل الرواقي للروابط باعتبارها توابع صدقية.

ثانياً: المحاولة الرومانية لتوظيف النظرية المنطقية اليونانية في تقنين الاستدلال الشرعي

١ ـ إن ما دفعنا للحديث هنا عن العمل المنطقي الشرعي لشيشرون، هو **دلالته** بالنسبة لبحثنا.

بالنسبة لفهم «المواضع العامة» الجدلية والخطابية والأرسطية.

وبالنسبة لتقويم مدى ملاءمة المنطق اليوناني عامة لتقنين التدليل في الميدان الشرعي والقانوني.

وتظهر هذه الدلالة من خلال الملاحظات التالية:

١ ـ يعتبر كتاب شيشرون المسمى بـ **الجدل** (*Les Topiques*)، والذي صنفه قبل سنة ٤٤ ق.م، البداية الحقيقية **لمنطق الشرع**، فهو لا يهتم فيه إلا **بآليات العقلانية الشرعية تأويلاً وتدليلاً**، في حين كانت المصنفات الجدلية والخطابية السابقة له، وضمنها طوبيقا أرسطو وخطابته، متعلقة بآليات الإقناع والمناظرة بصفة عامة، ولا تتطرق إلى آليات العقلانية الشرعية إلا عرضاً وتمثيلاً.

٢ ـ يعتبر شيشرون، في **جدله**، المنطق اليوناني **أداة ضرورية للفقيه ولمؤول القانون**، ولم يصنف كتابه **الجدل** إلا تلبية لرغبة صديقه مؤول القانون Trebatius.

٢ ـ ١ ـ إن الضروري، من المنطق اليوناني، ليس هو النظرية القياسية الأرسطية، ولكنه فقط المواضع العامة الجدلية والخطابية مضافاً إليها قواعد التدليل الرواقية. إن شيشرون تجاهل القياس الأرسطي تجاهلاً تاماً.

٣ ـ يعتبر شيشرون المواضع العامة، بل يسميها، مواضع **«حجاجية»** تفيد في إثبات الدعاوى القانونية (وفي إبطالها)، أي في إثبات حكم ما (أو نفيه) لموضوع من المواضع، يدور حوله الحوار بين فقيهين أو مجموعة من الفقهاء. وإذا ما سمّينا موضوع الحوار الذي نريد أن نثبت (أو ننفي) لموضوع من المواضع، يدور حوله الحوار بين فقيهين أو مجموعة من الفقهاء. وإذا ما سمينا موضوع الحوار الذي نريد أن نثبت (أو ننفي) له حكماً، **غائباً**، أي الغائب حكمه، وسمينا الموضوع الذي نعرف حكمه والذي نستدل به لإثبات حكم الغائب (أو إبطاله)، **شاهداً**، فيمكننا اعتبار المواضع العامة قواعد حجاجية في الاستدلال بالشاهد على الغائب، لأنها تُبَيِّنُ وجوه انْبِنَاءِ حُكْمِ الغائب على حُكْمِ الشاهد.

٢ ـ **قواعد الاستدلال بالشاهد على الغائب** في «طوبيقا» شيشرون وهي في معظمها قواعد حجاجية أرسطية.

قاعدة الجنس الحجاجية[١٨] ويمكن صوغها كالتالي:

إن ما يصدق على الجنس يصدق على أنواعه، وبعبارة أخرى **يعدى حكم الشاهد إلى الغائب إن كان الغائب نوعاً من أنواع الشاهد.** ومثال تطبيق هذه القاعدة، تَمكِينُ الزوجة من النقد الذي تركه زوجها إن كان أوصى لها بماله؛ لأن النقد نوع من أنواع المال.

---

(١٨) انظر: Cicéron, *Les Topiques*, livre III, p. 13.

قاعدة التقييد[١٩] ويمكن صوغها كالتالي:

إذا **قيد حكم بقيد من القيود كان غِيابُ القيد دليلاً على غيابِ الحُكْمِ.**

ومثال تطبيق هذه القاعدة منع الزوجة غير المؤمنة من مال زوجها إن كان أوصى لزوجته المؤمنة بماله؛ لأن القيد، وهو الإيمان، غير متحقق فيها.

قاعدة المشابهة[٢٠] ويمكن صوغها كالتالي:

يعدى حكم الشاهد إلى الغائب إن كان الغائب شبيهاً بالشاهد، كأن يكونا عنصرين من عناصر مجموعة واحدة، أو يكونا من طبيعة واحدة، أو يكون الشاهد مثالاً للغائب ونظيراً له. وعليه شملت هذه القاعدة ثلاثةَ أنواعٍ جزئية:

قاعدة الاستقراء: إن الحكم الذي يصدق على عنصر من عناصر مجموعة ما يصدق أيضاً على العناصر الأخرى، وبالتالي إن كان الغائب والشاهد ينتميان إلى مجموعة واحدة، كأن حكم الشاهد حكم للغائب.

قاعدة التماثل في الطبيعة: إن كان شيئان لهما طبيعة واحدة، كان حكم أحدهما حكماً للآخر أيضاً.

قاعدة المثال والنظير: إن كان الغائب نظرياً للشاهد كان حكمه حكم الشاهد.

---

(١٩) انظر: Ibid., III, p. 14.

(٢٠) انظر: Ibid., III, p. 15, et X, pp. 41-44.

قاعدة إبداء الفارق(٢١) ويمكن صوغها كالتالي:

إذا كان الغائب يفارق الشاهد كان حكمه مخالفاً لحكم الشاهد.

قاعدة التضاد(٢٢) ويمكن صوغها كالتالي:

إذا كان الغائب ضداً للشاهد كان حكمه حكماً مضاداً لحكم الشاهد.

ومثال تطبيق هذه القاعدة.

إن كنا نسعى للفضيلة فينبغي أن نتجنب الرذيلة.

القياس(٢٣):

لقياس الغائب على الشاهد ولمقارنته به وجهان:

- **وجه نعتبر فيه المشابهة بينهما** (قاعدة المشابهة)، **أما المخالفة بينهما** (قاعدة إبداء الفارق).

- **ووجه نعتبر فيه التراتب بينهما من جهة وبينهما وبين شيء أو أشياء آخر من جهة ثانية.**

إن للتراتب **ثلاث درجات.**

١ - أن يكون الغائب أكثر أو أعلى من الشاهد.

٢ - أن يكون الغائب أقل أو أدنى من الشاهد.

---

(٢١) انظر: Ibid., III, p. 16, et XI, p. 46.

(٢٢) انظر: Ibid., III, p. 17, et XI, p. 47.

(٢٣) انظر: Ibid., IV, p. 23, et XVIII, p. 68 sqq.

٣ ـ أن يكون الغائب مساوياً للشاهد.

ويناظر كلَّ درجة من هذه الدرجات **قاعدةٌ تدليلية حجاجية**، صاغها شيشرون كالتالي:

١ ـ «أن من يُثْبِت الأكثر يثبت الأقل».

٢ ـ «أن من يُثْبِت الأقل يثبت الأكثر».

٣ ـ «أن من يُثْبِت لشيء من الأشياء يبقى ثابتاً لشيء آخر مساوٍ له».

٣ ـ القواعد الرواقية الجدلية[٢٤] في «طوبيقا» شيشرون وهي سبعة أضرب نجملها في الجدول التالي:

1 ـ ـ{(ب ← جـ) ∧ ب} ← جـ	2 ـ ـ{(ب ← جـ) ∧ ¬جـ} ← ¬ب
ب ← جـ ولكن ب ─── إذن جـ	ب ← جـ ولكن ¬ جـ ─── إذن ¬ ب

3 ـ ـ{(ب | ¬ جـ) ∧ ب} ← جـ	4 ـ ـ(ب W جـ) ∧ب ← ¬ جـ
ب ـ| ¬ جـ ولكن ب ─── إذن جـ	ب W جـ ولكن ب ─── إذن ¬ جـ

---

(٢٤) انظر: Ibid., XIII, pp. 54-57.

5 ــ⊣{(ب W جـ) ∧¬ ب} ← جـ

ب W جـ
ولكن ¬ ب

إذن جـ

6 ــ⊣{(ب | جـ) ∧ ب} ← ¬ جـ

ب | جـ
ولكن ب

إذن ¬ جـ

7 ــ⊣{(ب | جـ) ∧¬ ب} ← جـ

(ب | جـ)
ولكن ¬ ب

إذن جـ

ويضيف شيشرون ضربا آخر هو :

8 ــ⊣{(¬ ب ← ¬ جـ) ∧ ب} ← جـ

¬ ب ← ¬ جـ
ولكن ب

إذن جـ

٤ ـ يتضح مما سبق أن شيشرون:

١) تجاهل المنطق التحليلي الأرسطي.

٢) تبنّ المنطق الحجاجي الأرسطي وجدل أهل الرواق.

ويدل هذان الأمران، في نظرنا، على **موقف تقويمي** من مدى ملاءمة المنطق اليوناني لتقنين التدليل في الميدان الشرعي، وقفه شيشرون وإن بطريقة غير مباشرة. ونعتقد أن هذا الموقف:

١) **موقف بعيد عن موقف أبي حامد الغزالي**، لأن هذا الأخير لم يتبنّ المنطق الجدلي والخطابي الأرسطي، ولكنه

نادى بضرورة توظيف النظرية التحليلية الأرسطي، عكس شيشرون.

٢) موقف قريب من موقف ابن تيمية لأن هذا الأخير لم يكتف بتجاهل منطق أرسطو التحليلي، كما فعل شيشرون، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين بيّن عدم ملاءمته لضبط الاستدلال الشرعي، كما سنرى في الفصل التالي.

الفصل السابع

أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف المنطق اليوناني في تقنين الفقه

بعد تحديدنا الإشكال المنطقي في الميدان الشرعي **أولاً**، والنظرية اليونانية في الاستدلال **ثانياً**، والمحاولة الرومانية في توظيف تلك النظرية في المجال الفقهي **ثالثاً**، نستطيع الآن أن نتجه إلى معالجة القسم الثاني من بحثنا، ألا وهو مشكل توظيف النظرية اليونانية في الاستدلال في تقنين الاستدلالات الشرعية الإسلامية من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية. وقد رأينا أن نتناوله من أربعة محاور:

١ ـ أبو حامد الغزالي والمنطق اليوناني

وسنتناول في هذا المحور موقف أبي حامد من النظرية اليونانية في الاستدلال، ومن إمكانية توظيفها في تقنين الاستدلالات الشرعية.

٢ ـ تقي الدين أحمد بن تيمية والمنطق اليوناني

وسنتناول فيه:

٢ ـ ١ ـ موقف ابن تيمية من النظرية اليونانية في الاستدلال من حيث **صور الاستدلال**.

٢ ـ ٢ ـ موقف ابن تيمية من النظرية اليونانية في الاستدلال من حيث **مواد الاستدلال**.

٣ ـ نظرية ابن تيمية في التدليل

وسنحاول فيه جمع دعاوى ابن تيمية الأساس المتعلقة بالاستدلال صورة ومادة.

٤ ـ برهانية الغزالي وحجاجية ابن تيمية

وسنحاول فيه الرد على:

٤ ـ ١ ـ ادعاء «نكوصية» ابن تيمية، بالإضافة إلى «تقدمية» أبي حامد.

أبو حامد الغزالي والمنطق اليوناني:

وظيفة المنطق، عند أبي حامد الغزالي،

«تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في الذهن إلى الأمور الغائبة عنه»[1].

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٦٧.

وبيان مبادئ الحجة... الموصلة إلى التصديق».

لن نعمل هنا على عرض مبادئ الحجة كما أوردها أبو حامد في مصنفاته التي خصصها للمنطق، بل يكفينا هنا أن نسجل تبنّيه التام والمطلق لكل التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الثقافة العربية(٢)، مع اجتهاد في تقريبها وتعليمها والتمثيل لها: ويظهر هذا التبني التام والمطلق إذا ما حاولنا المقارنة بين الجدول اللاحق المتعلق برأي أبي حامد في مبادئ الحجة، والتعليم المنطقي اليوناني الذي أثبتناه في الفصل السابق:

يتعلق هذا الجدول بمبادئ الاحتجاج لدعوى من الدعاوى، فلكي نحتج لأمر غائب من الأذهان حكمه، لا بد من الاعتماد على جملة من المبادئ تنتظم في مجموعتين متمايزتين:

- مجموعة المبادئ الصورية في الاحتجاج والاستدلال.
- مجموعة المبادئ المادية في الاحتجاج والاستدلال.

---

(٢) لقد كان المرجع الأساسي الذي اعتمده أبو حامد في تعليم المنطق اليوناني، كتابي **الشفاء** و**الإشارات والتنبيهات** لابن سينا.

مبادىء الحجة								الدعوى (3)	
المادية (1)				الصورية (2)					
«الصور الحاصلة في الذهن»				«كيفية الانتقال»				«الأمور الغائبة عن الذهن»	
«م» ق (المقدمات)				«←» (العلاقة الاستدلالية)				«ن» (النتيجة)	
غير يقينية (1.1)		يقينية (2.1)		صحيحة (1.2)		غير صحيحة (2.2)		مقطوع بها	مظنونة
ظنية (1.1.1)	كاذبة (2.1.1)	مطلقا (1.2.1)	نسبيا (2.2.1)	أصلية (1.1.2)	فرعية (2.1.2)	ظنية (1.2.2)	كاذبة (2.2.2)	برهانية	جدلية

١ ـ المبادئ الصورية في الاحتجاج

وهي مبادئ تتعلق بصورة الاستدلال وبـ «تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص»[٣]، تكون وحدة التأليف المنتج، وليست التآليف المنتجة، التي يذكرها أبو حامد في مصنفاته المنطقية، سوى **قواعد التدليل اليونانية الأرسطية والرواقية**، فهو في مقدمة **المستصفى**[٤] مثلاً يلخص التأليفات المنتجة في ثلاثة أنواع يسميها «الأنماط الثلاثة»، كل نمط منها يشمل «نظماً» مختلفة تمثل وجوه الاستدلال على دعوى من الدعاوى. ويمكن إجمال هذه الأنماط وهذه النظم في الجدول التالي الذي ينبغي تتميماً للعمود (٢) في الجدول السابق:

<table dir="rtl">
<tr><td colspan="9">ــ مبادىء الحجة الصورية
ــ كيفية الانتقال
(←)</td></tr>
<tr><td colspan="3"></td><td colspan="5">الصحيحة والأصلية (1.1.2)</td><td>غير الصحيحة</td></tr>
<tr><td colspan="3">نمط التداخل
(القياس الاقتراني)</td><td colspan="2">خط التلازم
(القياس الشرطي المتصل)</td><td colspan="3">نمط التعاند
(القياس الشرطي المنفصل)</td><td></td></tr>
<tr><td>الشكل القياسي الأول بأضربه.</td><td>الشكل القياسي الثاني بأضربه.</td><td>الشكل القياسي الثالث بأضربه.</td><td>قانون الوضع الرواقي</td><td>قانون الرفع الرواقي.</td><td>قانون المنع من الجمع والخلو معاً (المنافاة صدقاً وكذباً)</td><td>قانون المنع من الجمع دون الخلو (المنافاة صدقاً)</td><td>قانون المنع من الخلو دون الجمع (المنافاة كذباً)</td><td></td></tr>
</table>

(٣) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٣٠.

(٤) ص ٢١٦ ـ ٢٣٦ من هذا الكتاب.

تعتبر هذه الأنماط الاستدلالية صحيحة وأصلية، لأنها:

أولاً: تلزم بالتصديق بالنتيجة إذا ما سلمت المقدمات (الصحة)[٥]؛ **ثانياً**: لأن «الاستقراء التام»، وهو الطريق الاستدلالي الصحيح الآخر، يرجع ويرد إلى نمط التداخل عامة[٦] وإلى ضرب (Barbara) خاصة (الأصلية).

وينتج عن هذا الاعتبار الادعاء بضرورة رجوع كل دليل منتج إلى نمط من الأنماط الاستدلالية الثلاثة، يقول أبو حامد: «**كل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع [= الأنماط الثلاثة]... فهو غير منتج البتة**»[٧].

ويَكْتَمِلُ هذا الادعاءُ ويُتَمَّمُ بدعوى أخرى تقضي بظنية آلية التمثيل الاستدلالية، وضعفها بالإضافة إلى الأنماط الاستدلالية الصحيحة والأصلية.

---

(٥) يقول أبو حامد في **المعيار**: «ليس من شرط [القياس] أن يكون مُسَلَّمَ القضايا، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة». انظر: الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٦) عند رد الاستقراء التام إلى القياس الاقتراني، انظر: المصدر نفسه، ص ٥١. «إن الاستقراء كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك» (ص ٥٢).

(٧) «إن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع لم يكن دليلاً». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٤٩.

ظنية قياس التمثيل عند أبي حامد الغزالي

يعرف أبو حامد «التمثيل» بقوله:

«أن يوجد حكم في جزئي معين [الشاهد/ الأصل] فينقل حكمه إلى جزئي آخر [الغائب/ الفرع] يشابهه بوجه ما [الوصف الجمع]» [٨]، وهو «**غير سديد**» [٩]؛ لأن الاشتراك في الوصف لا يوجِبُ الاشتراك في الحكم اللهم إلا إذا بُيِّن أن الوصف الجامع هو العلة في ثبوت الحكم للشاهد، أي الحدُّ الأوسطُ بين «الغائب» و«الحكم» وفي هذه الحالة:

١) يكون «التمثيل» «تداخلاً» من الشكل الأول.

٢) ويصبح ذكر الشاهد والأصل حَشْواً وَفَضْلَةً في الكلام، لضرورة الاستغناء عنه في قياس التداخل.

«فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد (= التمثيل) إلا بشرطٍ، مهما تَحَقَّق سَقَط أثر الشاهد المُعَيَّنِ[١٠]، وبالتالي لا فائدة «في تعيين شاهد معين... فُيقاس عليه»[١١].

لكي يكون «التمثيل» مُنْتِجاً، لا بد من أن يُرَدَّ إلى ضرب Barbara، ومن شروط هذا الرد الاستغناء عن ذكرِ الأصل وتعويضُهُ بالحد الأوسط، ويتضح هذان الأمران بالمثال التالي:

فليكن القياس التمثيلي هو:

---

(٨) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٦٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

«السماءُ حادثٌ لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التي يُشاهَدُ حُدُوثها».

«فالحكم» هنا هو «الحدوث»، و«الشاهد» هو «النبات» و«الحيوان» وغيرهما من الأجسام المعينة، و«الغائب» هو «السماء»، بواسطة آلية التمثيل، **نقلنا** حُكْمَ الشاهد، وهو الحدوث، إلى الغائب، وهو السماء، بالقياس على شاهد وأصل هو «النبات» أو «الحيوان»...

لكي يكون هذا **النقل** مشروعاً، أي لكي يكون التمثيل مُنتِجاً، لا بد من أن «يتبيّن أن «النبات» [الشاهد] كان «حادثاً» لأنه «جسم»، وأن «جسميته» هي الحد الأوسط للحدوث» وبالتالي ينتظم... قياس على هيئة الشكل الأول:

«السماء جسم، وكل جسم حادث فإذن السماء حادث»[١٢]، ولا ورود في هذا القياس للفظ «الشاهد» «النبات» أو «الحيوان».. إذ **أثرُهُ ساقِطٌ**، فهو غيرُ مُفيدٍ في التدليل، لكن قد يفيد في «تنبيه السامع على القضية الكلية به»[١٣]، فمن يسمع «النبات حادث» قد ينتبه إلى القضية الكلية «كل جسم حادث»، وهذه فائدة ذكر الشاهد **الوحيدة**.

إذا لم يرد التمثيل إذن إلى نمط التداخل لم يكن منتجاً من الناحية الصورية، تلك هي الدعوى الثانية المكمِّلةُ والمُتَمِّمَةُ لدعوى الغزالي الأولى القاضية بضرورة رجوع كل

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

دليل، من الناحية الصورية، إلى نمط من الأنماط الاستدلالية الثلاثة الأساس: التداخل، اللازم، التعاند.

٢ ـ مبادئ الحجة المادية أو المبادئ المادية في الاحتجاج

لا يكفي في الحجة صِحَّتُها الصورية، أي رجوعها إلى نوع من الأنواع الاستدلالية الخمسة السابقة، بل ينبغي أن تكون مقدماتها من طبيعة مخصوصة، لأن درجة صدق «**ن**» تابعة لدرجة صدق «**ق**»، فإن كانت المقدمات يقينية كانت النتيجة يقينية، وإن كانت المقدمات ظنية كانت النتيجة أيضاً ظنية.

لقد كان تناول الغزالي لمادة القياس، بحثاً في **درجات صدق مقدماته** وتمييز بعضها عن بعض، ويمكن إجمال هذه الدرجات في الخطاطة التالية، حيث تتدرج «ق» من **الكذب المطلق** إلى **الصدق المطلق**، وحيث تشكل كل درجة من هذه الدرجات عموداً من أعمدة جدول مبادئ الحجة الذي ابتدأنا به:

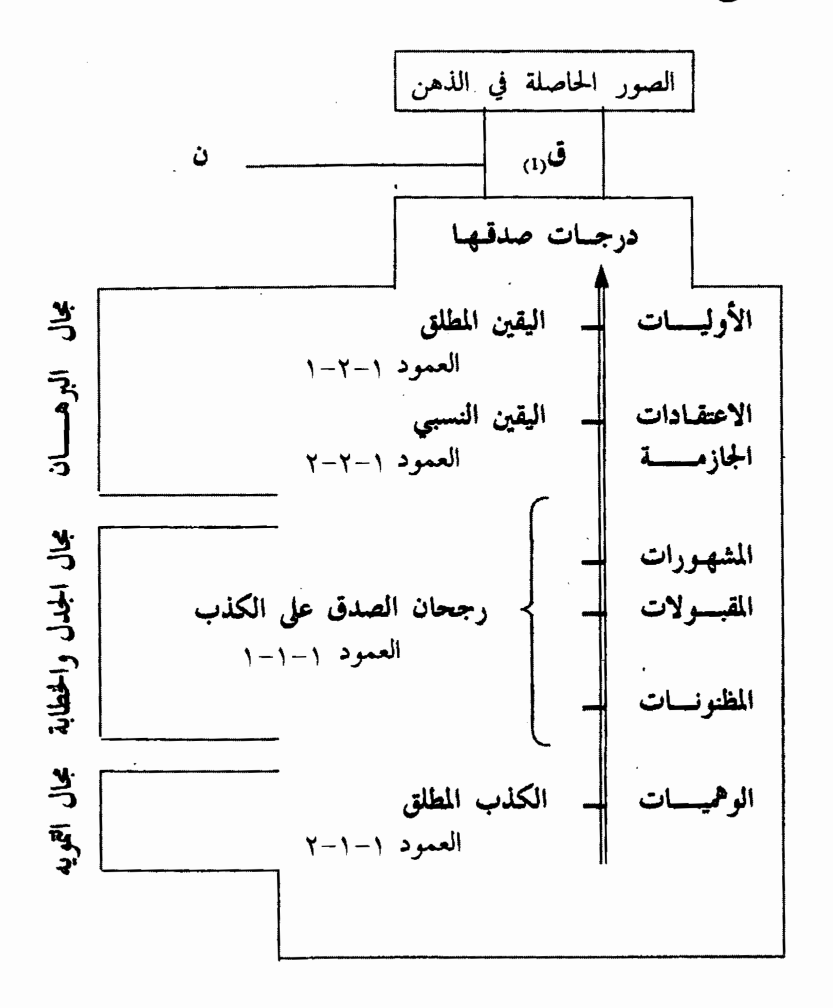
إن «الأوليات» هي القضايا الصادقة صدقاً ذاتياً «**أفضى ذاتُ العقل بمجرده** إليها، من غير استعانة بحس أو تخيل، مُجْبَل على التصديق بها»[١٤]. إن الذهن لا يتوقف في التصديق بها إلا على تصور «الحدود والذوات المفردة، فَمَهْما تَصَوَّر الذوات وتَفَطَّنَ للتركيب لم يَتَوَقَّفْ في التصديق»[١٥]، بل لا

---

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **محك النظر في المنطق**، ضبطه وصححه بدر الدين النعساني (بيروت: دار النهضة الحديثة، ١٩٦٦)، ص ٥٧ ـ ٥٨، و**المستصفى من علم الأصول**، ص ٤٤.

(١٥) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٨٧.

يكتفي العقلُ بالقَطْع بها، وإنما يَقْطَعُ أيضاً بأن قَطْعَهُ بها قطعٌ صحيحٌ «لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس»[١٦].



(١٦) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ٤٣.

أما «الاعتقادات الجازمة» فتتميز عن «الأوليات» في أننا لا نقطع بقطعنا بها، فلو حُكِيَ للنفس «نقيضُ مُعْتَقَدِها عَمَّنْ هو أعْلَمُ الناس عَنْدَها كنبي أو صديق أورث ذلك فيها تَوَقّفاً»[١٧]. وتتميز عن «الأوليات» أيضاً في أن تصديقنا بها ليس راجعاً إلى ذاتها وإنما إلى أسباب أخرى خارجية، فهي صادقة صدقاً خارجياً، فإن صَدَّقْنا بها بفعل إحساس داخلي سميت «**مشهودات باطنية**».

أو بفعل إحساس خارجي سميت «**محسوسات ظاهرة**»،

أو بفعل إحساس مع «قياس خفي» سميت «**تجريبات**» أو «**حدسيات**»،

أو بفعل السمع مع «قياس خفي» سميت «متواترات»،

أو بفعل «وسائط» «ودلائل» قليلة العدد سميت «قضايا عرفت لا بنفسها بل بوَسَطٍ»[١٨].

«وما يصلح لصناعة البرهان» هو هذه **المدارك السابقة** وحدها.

أما «المشهورات» فهي قضايا عملية، توجب فعلاً أو تركاً، «ولو خُلِّيَ الإنسانُ وَعَقْلَهُ المجرَّدَ ووهمَهُ وحِسَّهُ لما قضى بها... ولكن إنما قضي بها لأسباب عارضة»[١٩]، أكدتها في النفس وأثبتتها، ومن أسباب قبولها[٢٠]:

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٨) أي قضايا مبرهنة.

(١٩) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٩٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٦.

ـ رقة القلب بحكم الغريزة.

ـ ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة.

ـ محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش.

ـ التأديبات الشرعية لإصلاح الناس.

ـ الاستقراء للجزئيات الكثيرة، فإن الشيء متى ما وجد مقرناً بالشيء في أكثر أحواله، ظُنَّ أنه ملازم له على الإطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً لأنه يحسن في أكثر الأحوال».

أما «المقبولات» فهي «أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة يُنْقُصُ عددهم عن عدد التواتر... كالذي قبلناه من آبائنا وأساتذتنا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاده»[٢١].

أما «المظنونات» فهي «أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع ورود إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أمْيَلُ»[٢٢].

إن «المشهورات» و«المقبولات» و«المظنونات» «ليست يقينية ولا تصلح للبراهين» أنها تصلح «للظنيات دون اليقينيات»[٢٣]، والقياس تكون مقدمة من مقدماته، من هذا النوع، يكون قياساً جدلياً أو قياساً خطابياً.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٩، والغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ٤٩.

أما «الوهميات» فهي «قضايا كاذبة» وإن قضت بها الفطرة، «ولا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل»[٢٤]، وتتعلق هذه الوهميات «بأمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها» كالقضاء بامتناع وجود موجود لا في جهة ولا يشار إليه، أي القضاء «لغير المحسوس بمثل ما أَلِفَ في المحسوس»[٢٥].

إذا كان الاستدلال من الناحية الصورية ينقسم إلى استدلال صحيح وإلى استدلال فاسد، فإن **الاستدلال الصحيح** ينقسم من الناحية المادية إلى **استدلال برهاني**، وهو ما كانت مقدماته «أوليات» أو «اعتقادات جازمة» وإلى **استدلال جدلي** وهو ما كانت مقدماته «اعتقاداً مقارباً لليقين، مقبولاً عند الكافة في الظاهر لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور، بل بدقيق الفكر»[٢٦].

وإلى **استدلال خطابي**، وهو ما كانت مقدماته «اعتقاداً.. لا يقع به تصديق جزم، ولكن غالب ظن وقناعة نفس، مع ورود نقيضه بالبال، أو قبول النفس لنقيضه إن خطر بالبال، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال»[٢٧].

يبقى الآن أن نتساءل عن موقف أبي حامد من **الاستدلال الشرعي** صورة ومادة.

---

(٢٤) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٦٣.

(٢٥) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

٣ ـ الاستدلال الشرعي عند الغزالي

إن ما يسمى «قياساً» عند الفقهاء أو «رد الغائب إلى الشاهد» عند المتكلمين، ليس هو القياس المنطقي الصحيح صورياً، وإنما هو «التمثيل» وبالتالي، لم تكن استدلالات الفقهاء واستدلالات المتكلمين، المؤسسة على التمثيل، استدلالات صحيحة من الناحية الصورية لأنها غير منتجة. وكي تصبح منتجة لا بد من ردّها إلى نمط من أنماط القياس المنطقي، وذلك عن طريق تعديل حكم الأصل وتحويله إلى قضية كلية لتصبح المقدمة الكبرى في القياس المنطقي. ويتم **تعديل حكم الأصل** عن طريق «حذف بعض أوصافه عن درجة الاعتبار حتى يَتَّسِعَ الحُكْمُ، فإن اتِّساعَ الحكمِ بحذف الأوصاف وإن نُقْصانَ الوصف يَزِيدُ في الموصوف أي في عمومه»[٢٨]، فإذا كان الأصل مثلاً هو «الخمر» وكان حكمه «التحريم» فإن استدلالاً تمثيلياً مثل:

«النبيذ حرام قياساً على الخمر المحرم» يرد إلى القياس المنطقي عن طريق تحويل حكم الأصل وهو: «الخمر حرام» إلى قضية كلية «كل مسكر حرام» موضوعها الوصف المحتفظ به من أوصاف الأصل والذي نعتبره **مناط الحكم**، وبالتالي يصاغ الاستدلال التمثيلي السابق في صورة قياس من الشكل الأولي:

النبيذ مسكر

وكل مسكر حرام

إذن النبيذ حرام.

---

(٢٨) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٩٥.

إن قول الغزالي «فأما في الفقهيات، فالجزئي المعين **يجوز أن ينقل حكمه** إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف، وذلك الوصف المشترك إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل»[٢٩]، لا يعني في نظرنا **تجويز التمثيل** في الفقهيات بقدر ما يعني **التساهل النسبي** في تحويل حكم الأصل إلى حكم كل مُناطٍ بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، بعبارة أخرى يكفي في تحويل حكم الأصل إلى حكم كلي **الركون إلى غلبة الظن** الناتجة عن جملة اعتبارات أهمها:

ـ «أن الشرع كثير الالتفات إلى المعاني قليل الالتفات إلى الصور والأسامي، فعادة الشرع **ترجح في ظننا** التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف إليه ذلك الحكم»[٣٠].

ـ «إن الأكثر في عادة الشرع اتباع المصالح، فكون هذا [الوصف المعتبر] من قبيل الأكثر **أغلب على الظن** من كونه من قبيل النادر»[٣١].

ـ أن الاستدلال الشرعي يتعلق بأحكام عملية، ومبنى العمل كله على الظن، إذ عليه «اتكال العقلاء كلهم، في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا»[٣٢]؛ فذلك القدر من الظن «كاف في الفقهيات، والمضايقةُ والاستقصاءُ فيه يُشوِّشُ مقصودَهُ بل يُبْطِلُهُ».

---

(٢٩) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٧٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

لا تساهل إذن في الاستدلال الشرعي من حيث الصورة، إذ لا بد من ردّه إلى صورة من صور الاستدلال التحليلي الخمسة السابقة، وهكذا في ما يعرف عن الفقهاء بالقياس «لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم»[٣٣]، الأول من نمط التداخل لأن «حاصله راجع إلى ازدواج خصوص تحت عموم»[٣٤]، وأما **الفرق**[٣٥] [بيان الفرق بين الأصل والفرع وبالتالي نفي حكم الأصل عن الفرع] فهو النظم الثاني من نمط التداخل، وأما **النقض** [وهو إبطال الكلية السالبة عن طريق إثبات الجزئية الموجبة أو إبطال الكلية الموجبة عن طريق إثبات الجزئية السالبة] فهو النظم الثالث من نمط التداخل، وأما «**السبر والتقسيم**» أو «**التقسيم والترديد**» فهو نمط التعاند.

إن **ظنية** الاستدلال الشرعي ليست راجعة إلى صورته التي ينبغي أن يصاغ فيها، ولكنها راجعة إلى طبيعة مقدماته، فهذه الأخيرة قضايا «مشهورة». وبعبارة أخرى ليس الظني في الاستدلال الشرعي هو **العلاقات الاستدلالية**، كما كان الأمر في الخطابة والجدل الأرسطيين وفي منطق شيشرون الشرعي، وهي العلاقات التي سميناها **قواعد حجاجية**، ولكن الظني هو مقدماته المشهورة، أي الأحكام العملية بصفة عامة، وعليه يمكن تلخيص موقف أبي حامد الغزالي من الاستدلال الشرعي في نقطتين:

---

(٣٣) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ٣٨، و**محك النظر في المنطق**، ص ٤١.

(٣٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ٣٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

١) لا استدلال صحيح صورة إلا ويرجع إما إلى نمط التداخل أو إلى نمط التلازم أو إلى نمط التعاند، وبالتالي وجب أن ترد جميع الاستدلالات، بما فيها الاستدلالات الشرعية، إلى إحدى الأنماط السابقة، أي يجب أن يكون الاستدلال الشرعي **مؤسساً على قواعد التدليل الأرسطية التحليلية.**

٢) أن نتائج الاستدلالات الشرعية قضايا ظنية وغير يقينية، ومَرَدُّ ذلك إلى **ظنية الأدلة الفقهية وخطابية المقال الفقهي والعملي بصفة عامة.**

وقد كانت هاتان النقطتان من أهم ما اعترض عليه تقي الدين أحمد بن تيمية، كما سنرى.

ابن تيمية والمنطق اليوناني

إذا كان أبو حامد قد تلقف التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الحقل الفكري الإسلامي ـ العربي، مجتهداً في تقريبها وتعليمها، مدافعاً عن علميتها وفائدتها لجميع المباحث النظرية، فإن ابن تيمية وقف منها موقف المُدَقِّقِ والمُحَقِّق والناقد لقيمتها العلمية ولفائدتها بالنسبة للعلوم الإسلامية عامة وعلمي الكلام وأصول الفقه خاصة.

يمكن أن نميز، في تحقيق ابن تيمية لتعاليم المنطق اليوناني، بين مستويين متكاملين يغطيان الميدان النظري الذي نظر المناطقة إلى مسائله وإشكالاته. وهذان المستويان هما:

ـ **المستوى الصوري**، ويشمل مناظرة ابن تيمية لما قدمه

المناطقة من تقريرات(*) تتعلق **بالعلاقات الاستدلالية وبأصنافها ورتبها.**

ـ **المستوى المادي**، ويشمل مناظرته لأحكام(**) المناطقة في أصناف «المواد» و«المضامين» و«القضايا» المكونة لمختلف الاستدلالات، وبالتالي لتقريراتهم المتعلقة **بأصناف الاستدلالات ورتبها.**

ونجد ابن تيمية، في كل مستوى من هذين المستويين، عارضاً لدعاوى المناطقة، واحدةً واحدةً، ثم مُعترضاً على بعضها ومُبَيِّناً وجوه بطلانها، فعارضاً لدعاوى بديلة، يعتبرها الدعاوى العقلية الصريحة الموافقة لما نزل به النقلُ الصحيحُ، وتُشَكِّلُ هذه الأخيرة ما يمكن أن نُسَمِّيَهُ نظرية ابن تيمية في الاستدلال، صورة ومادةً، وعليه، رأينا أن نقدم موقف ابن تيمية النقدي هذا من خلال محاور ثلاثة:

١) المستوى الصوري في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد والمناطقة.

٢) المستوى المادي في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد وللمناطقة.

٣) نظرية ابن تيمية في الاستدلال.

المستوى الصوري في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد وللمناطقة

دعوى رئيسة دارت حولها مناظرة ابن تيمية لأبي حامد

(*) وهي ما سميناه سابقاً بـ «مبادئ الحجة الصورية».

(**) وهي ما سميناه سابقاً بـ «الحجة المادية».

وللمناطقة في هذا المستوى الصوري، وهي:

ادعاء ضرورة رجوع كل دليل إلى نمط من الأنماط الاستدلالية الثلاثة:

نمط التداخل بأشكاله الثلاثة.

نمط التلازم بضربيه.

ونمط التعاند بأشكاله الثلاثة.

وتتعلق بهذه الدعوى جملةٌ من الإشكالات الفرعية، تُكَوِّنُ معالجةُ ابن تيمية لها موقفَهُ النَّقْدِيَّ العامَّ من التنظير اليوناني للصورة الاستدلالية.

١ ـ ضرورة رجوع كل دليل إلى نمط من أنماط التداخل أو التلازم أو التعاند؟

ليس الضَّابِطُ في الدليل، عند ابن تيمية، رجوعَهُ إلى نمط من الأنماط الثلاثة السابقة، وإنما الضَّابِطُ هو **العلاقة اللزومية** أو **العلاقة التلازمية** بين **مُقَدَّمِ الدليل وتَالِيهِ**.

«الضَّابطُ في «الدليل» أن يكونَ مُستلزماً للمدلول، فكلُّ ما كان مستلزماً لغَيْرِهِ أمْكَنَ أن يُسْتَدَلَّ به عليه. وإن كان التلازم من الطَّرَفَيْنِ، أمكن أن يُسْتَدَلَّ بكُلٍّ منهما على الآخر، فيستدلّ المُسْتَدِلُّ بما علمه منهما على الآخر الذي لم يَعْلَمْهُ.... وقد يكون الدليلُ «وجوداً» و«عدماً» ويسْتَدَلُّ بكلٍّ منهما على «وجود» و«عدم». فإنه يُستدّلُّ بثبوت الشيء على انتفاء «نقيضه» و«ضِدِّهِ»، ويُستَدَلُّ بانتفاء «نقيضه» على ثُبوتِه. ويستدل بثبوت «الملزوم» على ثبوت «اللازم»، وبانتفاء «اللازم» على انتفاء

«الملزوم»، بل كُلُّ دليلٍ يُسْتَدَلُّ به فإنَّهُ مَلزومٌ لمدلولِهِ»[٣٦].

إن العلاقة اللزومية، عند ابن تيمية، تقوم على أربع قواعد يمكن صوغها بالشكل التالي:

١) ب ← ¬¬ب — **الاستدلال بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه**
٢) ¬¬ب ← ب — **الاستدلال بانتفاء نقيض الشيء على ثبوته**
٣) (ب ← جـ)، ب ← جـ — **الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم**
٤) (ب ← جـ)، ¬جـ ← ¬ب — **الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.**

أما العلاقة التلازمية، فتقومُ هي أيضاً على أربع قواعد، يمكن صوغها بالشكل التالي:

٥) (ب ↔ جـ)، ب ← جـ — **الاستدلال بثبوت أحد المتلازمين على ثبوت الآخر.**
٦) (ب ↔ جـ)، جـ ← ب
٧) (ب ↔ جـ)، ¬ب ← ¬جـ — **الاستدلال بانتفاء أحد المتلازمين على انتفاء الآخر.**
٨) (ب ↔ جـ)، ¬جـ ← ¬ب.

إن الأنماط الاستدلالية الثلاثة التي يَدَّعِي أبو حامد والمناطقة ضرورةَ رجوعِ كلِّ دليلٍ إليها، قائمةٌ على قواعد اللزوم الأربعة السابقة ((١) ـ (٤))، فَنَمطُ التداخل «كُلُّهُ يَعُودُ إلى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا»[٣٧]، أي لزومِ الحدِّ الأوسط للحد الأصغر في المقدمة الصغرى، و**لزومِ** الحدِّ الأكبر للحد الأوسط في

---

(٣٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ١٦٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

المقدمة الكبرى، وبالتالي كان نمطُ التداخل مُؤسَّساً على **خاصية التعدي** التي تَتَمَتَّعُ بها العلاقةُ اللزوميةُ.

أما «نمط التلازم» أو «القياس الشرطي المتصل»، فهو أيضاً «**استدلالٌ باللزوم**»، بثبوتِ المَلْزوم الذي هو المُقدَّمُ، وهو الشَّرْطُ، على ثبوت اللازم الذي هو التَّالي، وهو الجزاءُ [القاعدة اللزومية الرقم (٣)] أو بانتفاء اللازم... على انتفاء الملزوم [القاعدة اللزومية الرقم (٤)][٣٨].

أما نمط التعاند، أو «القياس الشرطي المنفصل» «فمضمونُهُ الاستدلالُ بثبوت أحد النَّقِيضَيْنِ على انتفاء الآخر [القاعدة اللزومية الرقم (١)] وبانتفائه على ثبوته [القاعدة اللزومية الرقم (٢)] أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر [القاعدة اللزومية الرقم (١)][٣٩].

تتأسس إذن، صورُ المناطقة الاستدلاليةُ الأساسُ، على مفهوم اللزوم، وبالتالي كانت راجعةً، كُلُّها، إلى معنى عام هو «**استلزام الدليل للمدلول**»، وهو استلزام يخضع إلى القواعد اللزومية الأربعة السابقة، بالإضافة إلى قاعدة التَّعْدِيةِ كما رأينا. المُعْتَبَرُ في الاستدلال إذن، هو **العلاقة اللزومية**، (أو التلازمية) بين **مقدم الاستدلال وتاليه.**

ينتج عن اعتبار العلاقة اللزومية أصلاً في الدليل أمران أساسيان:

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

ـ رفضُ اشتراطِ المناطقة في الاستدلال تكَوُّنه من مقدمتين لا أكثر ولا أقل[٤٠].

ـ رفضُ تخصيص الدليل بصيغة لغوية مُحدَّدة من صيغ الشرط المنفصل أو الشرط المتصل أو الجزم.

رفض اشتراط المقدمتين

إذا كان الواجبَ في الاستدلال «ذكرُ الدليل المستلزم للمدلول» فقد يكون هذا الدليلُ «مقدمةً واحدةً وقد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات **بحسب حاجة المناظر المستدل**، إذ حاجة الناس تختلف»[٤١]، فمِنَ «الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة **لعِلْمِهِ بما سوى ذلك**، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال، بل قد يَعْلَمُهُ بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر»[٤٢]، وبالتالي «إذا كان للمطلوب مَلْزُومٌ يُعْلَمُ [المستدل] لزومُهُ له اسْتُدِلَّ عليه به وكفى ذلك، وإن لم يَكُنِ المُسْتَدِلُّ يعلم إلا مَلْزُومَ ملزومه احتاج إلى مقدمتين، وإن لم يعلم إلا ملزومَ مَلْزوم مَلْزومِهِ احتاج إلى ثلاث وهلم جراً»[٤٣]. ليس الواجب في الدليل إذن

---

(٤٠) يشترط المناطقة في القياس مقدمتين: كبرى تتعلق بالحد الأكبر؟ صغرى تتعلق بالحد الأصغر. وتشترك المقدمات في الحد الأوسط. وإذا كان هناك قياس يتكون من مقدمة واحدة فقط دعوة «قياس ضمير» أما إن كان مكوناً من أكثر من مقدمتين دعوه «قياساً مركباً»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨، والغزالي، **معيار العلم**، ص ١٧٧ ـ ١٨١.

(٤١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٣) يأخذ ابن تيمية على المناطقة اهتمامه بالصورة دون المادة. فيقول: «المنطقيون =

تكونه من مقدمتين، بل ينبغي للصورة الاستدلالية، من حيث عَدَدُ مقدماتها، أن تكون مُحْتَرِمَة **لمبدأين تخاطبيين**:

- أن يكون الكلام (= ذكر المقدمات) بحسب الحاجة(*).

- ألا يُذْكَرَ ما يُعْتَبَرُ معلوماً عند المُخَاطَبِ (المُدَلَّلِ له)(**).

وينتج عن احترام هذين المبدأين في العملية التدليلية على دعوى من الدعاوى، أولها، تنَوُّعٌ في عدد المُقدمات بتَنَوُّعِ مقام التدليل وتَغَيُّرِهِ (تغير المُستدِلِّ أو تغير المُخَاطَبِ). فابن تيمية، من هذه الناحية، يمتاز عن أبي حامد والمناطقة، في أنه ينظر إلى الاستدلال كما يُمارسُ طبيعياً(٤٤).

رفض تخصيص الاستدلال بصيغة لغوية محددة

إذا كان الواجب في الاستدلال «ذكر الدليل المستلزم للمدلول»، فلا شيء يُحَتِمُ أن يكونَ هذا الذِّكْرُ في صيغة

= يمثلون بصورة مجردة عن المواد، لا تدل على شيء بعينه لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعينة، كما يقولون: كل أ ب وكل ب جـ فكل أ حـ. لكن **المقصود** هو العلم المطلوب من المواد المعينة، فإذا جردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه في «المعينات» وليس الأمر كذلك». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣، ويقول في (ص ٢٠١) أيضاً «الاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية».)

(*) «إنه إنما يذكر المخاطب من المقدمات ما يحتاج إليه دون ما لا يحتاج إليه». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ٤ ج في ٢** (**بيروت**: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٥.

(**) Maxime de qualité.

(٤٤) من هنا كانت لابن تيمية قيمة تداولية.

الجزم، بالنسبة للقياس الاقتراني، أو في صيغة الشرط بالنسبة للقياس الشرطي، كما يدّعي المناطقة، أنّ المُعْتَبَرَ في الاستدلال، فَضْلاً عن العلاقة اللزومية، هو «المادة»، والمادةُ الواحدةُ قد تُصاغ صيغاً متعددةً، فقد تصاغُ في صورة قياس اقتراني، وقد تصاغ في صورة قياس شرطي:

«فما ذكروه (= المناطقة) في الاقتراني يمكن تصويره بصورة الاستثنائي، وكذلك الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني، فيعود الأمر إلى معنى واحد وهو «مادة الدليل»»[٤٥].

وإبْلاغُ هذه المادةِ ليس موقوفاً على صيغ المناطقة، وإنما يكون حسب **القُدْرةِ اللُّغويةِ والعقلية للمُسْتَدِلِّ**:

«إذا اتَّسَعَتِ العقولُ وتصوراتُها اتَّسَعَتْ عِبارَاتُهَا، وإذا ضَاقَتِ العقول والتصوراتُ بَقِيَ صاحِبُهَا كأنه محبوس العقل واللِّسان، كما يُصيبُ [حبس العقل واللسان] أهْلَ المنطق اليوناني، تَجِدُهُمْ مِنَ أضيقِ النَّاسِ علماً وبياناً، وأعجزهم تصوّراً وتعبيراً»[٤٦].

بل وينتج عن صوغ الاستدلالات في قوالب المناطقة اللغوية «من الركَّةِ والعيِّ ما لا يرضاه عاقلٌ»[٤٧]، «فالنظم الشمولي المنطقي [مثلاً] لا يوجدُ في كلامٍ فصيحٍ»[٤٨]. وعليه

---

(٤٥) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ وأيضاً ص ١٦٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٤٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتاب النبوات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٧٠.

كان من سَلَكَ طريقَ المناطقةِ في تأليفِ الاستدلال «من المُضَيِّقِينَ لطريق العلم عُقولاً وألْسِنَةً»[٤٩].

لا يكفي في التدليل إذن أن يتأسس على علاقة لزومية بين الدليل والمدلول، بل ينبغي، أيضاً، أن تكون صيغتُهُ اللغويةُ صيغةً متينةً وفصيحةً، ولا شك في أن متانةَ التعبير وفصاحتَهُ لن يُستفادا بحالٍ من الأحوال من تعاليم المناطقة اليونان وتابعيهم، لأنهم أجْهَلُ الناسِ باللغة العربية[٥٠].

إذا كان المناطقة قد حصروا الصور الاستدلالية الأساس في الأنماط الثلاثة (التداخل، التلازم، التعاند)، فإن حصرهم هذا حَصْرٌ ناقصٌ وغيرُ كافٍ في وصف الاستدلالات الصحيحة وفي تفسيرها. ويظهر قُصُورُ حَصْرِهِم بأمرين:

- تجاهل المناطقة للعلاقة التلازمية كعلاقةٍ تتأسَّسُ عليها بعضُ الاستدلالات.

- تجاهل المناطقة لعلاقات استدلالية صحيحةٍ كقياس الأوْلَى ورفضهم لصحة علاقات استدلالية صحيحة أخرى بمبررات ضعيفة وغير مقبولة، كرفضهم لصحة القياس التمثيلي.

تجاهل المناطقة للعلاقة التلازمية في الاستدلال

لا يتأسس الاستدلال على العلاقة اللزومية فقط، ولكن قد يقوم أيضاً على علاقة تلازمية بين طرفيه، أي بين مقدمه

(٤٩) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٩٩.

(٥٠) وفي هذا الإطار يشير ابن تيمية إلى المناظرة التي جرت بين السيرافي ومتى بن يونس، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨.

وتاليه، فيكون «استدلالاً بأحد المتلازمين على الآخر»، أي استدلالاً «بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المُطابقُ له في العموم والخصوص، وكذلك... بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يَلْزَمُ من وجودِ أحدِهِما وجودُ الآخر، ومن عَدَمِهِ عَدَمُهُ»(٥١)، وعليه يكون الاستدلال في هذه الحالة مُؤسساً على قواعد غائبةٍ من المُصنفات المنطقية اليونانية، وهي القواعد التي ذكرناها سابقاً والمُرقَّمَة من (٥) إلى (٨).

تجاهل المناطقة لعلاقات استدلالية صحيحة ورفضهم لصحة القياس التمثيلي

غياب قياس الأولى عند المناطقة:

يُعتبر قياس الأولى أساسياً في أصول الدين عامة، وفي إثبات الصفات للإله ونفيها عنه بصفة خاصة، ومع ذلك لا نجده في مصنفات المناطقة وأبي حامد، حسب ابن تيمية، ويعرف ابن تيمية قياس الأولى بالشكل التالي:

«إن ما ثبت لموجودٍ مخلوقٍ من كمالٍ لا نَقْصَ فيه، فالرَّبُّ أحَقُّ به [إثبات]، وما نُزِّهَ عنه مخلوقٌ من النَّقائصِ فالرب أحقُّ بتنزيهه عنه [إبطال]»(٥٢).

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠. ويعتبر ابن تيمية أن الاستدلالات في العلم الإلهي أصول الدين لا يجوز أن تكون لا بقياس تمثيلي [استواء الأصل والفرع]، ولا بقياس شمولي [استواء الأعيان تحت الكلي]، و«لكن سيستعمل في ذلك قياس الأولى.. كما قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت «للممكن» أو «المحدث» لا نقص فيه بوجه من الوجوه... «فالواجب القديم» فالواجب القديم «أولى به». انظر: ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة** =

رأينا أن التمثيل، كآلية استدلالية، غير صحيح صورياً عند أبي حامد وعند المناطقة، اللَّهم إلا إذا رُدَّ إلى نمط التداخل فيصبح قياساً شمولياً من حيث الصورة، وقياساً جدلياً أو خطابياً من حيث المادة، وبالتالي مُفيد للظن دون القَطْعِ.

يقف ابن تيمية موقفاً معارضاً من دعوى المناطقة هذه، مُبيِّناً تهافتها من خلال تقريرين أساسيين:

١ ـ التأكيد على استواء قياس التمثيل وقياس الشمول.

٢ ـ التأكيد على أصلية قياس التمثيل وأفضليته بالإضافة إلى قياس الشمول.

الاستواء بين قياس التمثيل وقياس الشمول.

يبدأ ابن تيمية برفض تعريف المناطقة لقياس التمثيل، يقول:

«وقولهم (= المناطقة) في قياس التمثيل أنه استدلال بخاص على خاص **ليس كذلك**، فإن مُجرَّدَ ثُبُوتِ الحكم في صورة لا يَسْتَلْزِمُ ثُبوتهُ في أخرى إنْ **لم يكن بينهما قدرٌ مشترك**، ولا يثبت بذلك حتى يقوم دليل على أن ذلك المشترك مستلزم للحكم، والمشترك هو الذي يسمى في قياس التمثيل

= **والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، ج ١، ص ١٤ ـ ١٥. ويعتبر أن هذه الطرق «هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب [الإلهية]. . . وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك. . (ج ١، ص ١٥).

انظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٥٠.

«الجامع» و«الوصف» و«العلة» و«المناط» ونحو ذلك. فإن لم يقم دليل على أن الحكم متعلق به لازم له لم يصح الاستدلال، وهذا المشترك في قياس التمثيل هو الحد الأوسط في قياس الشمول بعينه»[٥٣].

إن إنتاجية القياس التمثيلي لا تقوم على مجرد المشابهة بين الأصل والفرع، ولكنها تتأسس على اشتراكهما في ما يستلزم الحكم، ويسمى هذا المشترك المستلزم للحكم «علةً» في قياس التمثيل وحداً أوسط في قياس الشمول، وعليه كان هناك **تكافؤٌ بين القياسين**:

«فقياس الشمول يؤول في الحقيقة إلى قياس التمثيل، كما أن الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول»[٥٤].

ولا يرجع الفرق بين القياسين إلا إلى أمرين:

١ ـ أن «قياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها»[٥٥]، وقياس التمثيل مبناه «اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما».

---

(٥٣) ابن تيمية الحراني، **كتاب النبوات**، ص ٢٧٢. ويقول في **الرد**: «هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي... فهنا يتصور [المستدل] المعنيين أولاً ـ وهما الأصل والفرع ـ ثم ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك»، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم...» انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٥٤) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٦٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٤، ينظر ابن تيمية إلى «الحدود» نظرية **ما صدقية**، فالحد الأكبر، وهو محمول النتيجة، فيضمن الحد الأوسط والحد الأصغر، وبالتالي كان الحدان الأخيران **يشتركان** في الحد الأول.

٢ ـ أن قياس التمثيل «يمتاز [عن قياس الشمول] بأن فيه **ذكر أصْلٍ** يكونُ نظيراً للفرع الذي هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا»[٥٦].

ومعنى هذا أن كلَّ قياسٍ شُمولي يمكن أن يصاغ في صورة قياس تمثيلي، وكلَّ قياسٍ تمثيلي يمكن أن يصاغ في صورة قياس شمولي.

رد القياس التمثيلي إلى القياس الشمولي

ويتم ذلك بِجَعْلِ الْعِلَّةِ حدّاً أوسط والحُكْمِ حدّاً أكبر والفرع حداً أصغر، مع الاستغناء عن ذكر الأصل، فبنيةٌ استدلاليةٌ تمثيليةٌ مثل[٥٧]:

«كل ألف جيم قياساً على الدال، لأن الدال هي جيم، وإنما كانت جيماً لأنها باء والألف أيضاً باء».

[كل نبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر حرام، وإنما كانت حراماً؛ لأنها مسكرة والنبيذ أيضاً مسكر].

تُرَدُّ إلى بنيةٍ استدلاليةٍ شُموليةٍ هي:

«كل ألف باء وكل باء جيم إذن كل ألف جيم».

[كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام إذن كل نبيذ حرام].

وتختلفُ البنيتان في ورود «الأصل» في الأولى واختفائه في الثانية، ويُعتبر ذِكرُ «الأصل»، عند ابن تيمية، مَزِيَّةً في

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ وما بعدها.

الاستدلال عكس ما يدّعيه المناطقة وأبو حامد من أنه فَضْلَةٌ وزيادةٌ وحَشْوٌ ينبغي الاستغناء عنه.

رد القياس الشمولي إلى القياس التمثيلي:

ويتم ذلك عن طريق إضافة نظيرٍ للحد الأصغر، يَلْعَبُ دَوْرَ «الأصل». وهكذا يُرَدُّ استدلالٌ شمولي مثل:

«كل جسم يفتقر إلى محدث قياساً على الإنسان، لأن الإنسان يفتقر إلى محدث، وإنما كان مفتقراً إلى محدث لأنه حادث والجسم أيضاً حادث».

إن ما يُعْرَفُ بـ «المقدمة الكبرى» في القياس الشمولي، يُكَافِئُ القضيةَ المُعَلِّلَةَ لحكم الأصل في القياس التمثيلي والتي نحصل عليها عن طريق **مسالك تخريج المناط** المضبوطة والمُحَقَّقة عند الأصوليين، وبالتالي كانت المعارضَةُ الممكنةُ للقضية المُعلَّلَة لحكم الأصل بمثابة مُعارضةٍ للمقدمة الكبرى في القياس الشمولي. وما يُعرفُ بـ «المقدمة الصغرى» في القياس الشمولي يكافئ **القضاء بتحقق المناط** في الفرع، وبالتالي كانت المعارضة الممكنة للقضية القاضية بتحقق العلة في الفرع بمثابة معارضة للمقدمة الصغرى في القياس الشمولي. ولما كانت برهانيةُ القياس الشمولي ويقينيتهُ رَاجِعَيْنِ إلى يقينيةِ مُقَدِّمَتَيْهِ، الكبرى والصغرى، أمْكَنَ للقياس التمثيلي أن يكونَ أيضاً يقيناً إذا كان تَخْرِيجُ المناطِ وتَحْقِيقُهُ يَقِينِيَيْن، وبالتالي أمكنت استفادةُ اليقين بقياس التمثيل، عكس دعوى المناطقة وأبي حامد الغزالي، وذلك لأن الاستدلال «قد يكون قَطْعِيّاً وقد يكون ظنياً لخصوص المَّادة لا تَعَلُّقَ لذلك بصورة القياس، فَمَنْ جَعَلَ قياسَ

الشُّمول هو القَطْعِيُّ دُونَ قياسِ التمثيل فقط غلط»[٥٨].

أصلية «التمثيل» وأفضليته

إذا كان لا فرق بين قياس التمثيل وقياس الشمول من حيث صِحَّةُ الصورة، وبالتالي من حيث الإفْضَاءُ إلى اليقين أو إلى مجرد الظن، فإن قياس التمثيل يمتاز على قياس الشمول بميزتين:

١ ـ قياس التمثيل أسبقُ من قياس الشمول طبعياً.

٢ ـ قياس التمثيل أبْيَنُ وأفْصَحُ من قياس الشمول.

الأسبقية الطبيعية للقياس التمثيلي

إن من شروط القياس الشمولي أن تكون إحدى مقدمتيه كلية، والكلي، عند ابن تيمية، لا يعرف إلا بواسطة قياس التمثيل:

«تعرف القضية الكلية بـ «اعتبار الغائب بالشاهد» وأن حُكْمَ الشيء حُكْمُ مِثْلِهِ.. كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقةٌ علمنا أن النار الغائبةَ محرقةٌ لأنها مِثْلُها؛ وحُكْمُ الشيء حُكْمُ مِثْلِهِ، . . . وهذا استدلال بقياس التمثيل»[٥٩].

---

(٥٨) ابن تيمية الحراني، **كتاب النبوات**، ص ٢٧٣، ويقول في **الرد**: «ما ذكروه (= المناطقة) من تضعيف «قياس التمثيل» والاحتجاج عليه بما ذكروه، هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية. وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس. فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول، لم يفد أيضاً إلا الظن. لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة، فجعلوا صورة قياسهم يقيناً وصورة قياس الفقهاء ظنياً». انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٣٥.

(٥٩) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١١٥.

«ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأي الشيئين المتماثلين وعلم أن مِثْلُ هذا، يَجْعَل حُكْمَهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك... فهذا «قياسُ الطَّرْدِ»، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فَرَّقَ بينهما وهذا «قياسُ العَكْسِ»[٦٠].

القياس الشمولي، إذن، من حيث مُقدِّمته الكليةُ مؤسسٌ على قياس التمثيل.

بيانية قياس التمثيل

إن ذِكرَ الشاهد أو الأصل لا يُضْعفُ القياسَ التمثيلي بقدر ما يجعله أكْمَلَ من قياس الشمول، لأن ذكرَ الأصل يهدف إلى «تنبيه العقل على المُشْتَرك الكلي المُسْتَلْزِم للحُكْمِ»[٦١]، فالعقلُ «إذا حكم على بعض الأعيان [أعيان الكلي] و**مَثَّلَهُ بالنظير** [الأصل الذي يكون نظيراً للفرع في القياس التمثيل، الجزئي الذي يكون مثالاً للكلي في القياس الشمولي] وذكر المُشْترك كان **أحْسَنَ في البيان**»[٦٢].

والعقلاءُ باتفاقهم يعلمون أن **ضَرْبَ المثل** للكلي مِمَّا يُعينُ على مَعْرفتِه، وأنه ليس الحالُ إذا ذُكِرَ [الكلي] مع المثال كالحالِ إذا ذُكِرَ مُجرداً عن الأمثال»[٦٣]، فكان في قياس

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

التمثيل من هذه الناحية «ما في قياس الشمول وزيادة»[٦٤].

المستوى المادي في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد والمناطقة

إن الدعوى الرئيسة التي دارت حولها مناظرة ابن تيمية لأبي حامد وللمناطقة في هذا المستوى، هي **حصرهم** للمادة اليقينية، الصالحة لأن تكون مضمون مُقدَّمِ العملية التدليلية، في أصناف قوية ستة هي «الأوليات»، «الحسيات»، «المجريات»، «الحدسيات»، «المتواترات»، «القضايا المعروفة بوسط»، و**ترتيبهم** لهذه المادة في درجات متفاوتة من حيث قيمتُها الإلزاميةُ.

ويظهر من هذا الجدول أن المناطقة وأبا حامد:

١ ـ يميزون بين اليقين المطلق واليقين النسبي.

٢ ـ يميزون في اليقين المطلق بين الأوليات والقضايا المعروفة بوسط.

٣ ـ يميزون في اليقين النسبي بين المُلْزِمِ للجميع والملزم للبعض فقط.

٤ ـ يميزون في المُلْزِمِ للبعض بين التجريبات والحدسيات والمتواترات.

٥ ـ يعتبرون القضايا العملية (= المشهورات) غَيْرَ مُلْزِمةٍ على الإطلاق، وبالتالي غيرَ صالحةٍ للبرهان.

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥، وهذه الزيادة تقوي الاستدلال ولا تضعفه: «[إنك] زدت في قياس «التمثيل» ذكر الأصل الذي ضربته مثالاً للفرع، وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي»، (ص ٢١١).

وإذا كان ابن تيمية يقبل تمييز المناطقة بين اليقين المطلق واليقين النسبي، فإنه يرفض رفضاً قاطعاً تمييزاتهم الأخرى (٢ ـ ٤)، كما يرفض دعواهم بظنية القضايا العملية وعدم إلزامها المطلق.

ويمكن إجمال تقريرات المناطقة «المادية»، أي المتعلقة بمادة الاستدلالات، في النموذج التالي:

القيمة الصدقية	الأصناف القضوية	القيمة الإلزامية
اليقين المطلق	الأوليات	ملزمة للجميع
اليقين المطلق	القضايا المعروفة بوسط	ملزمة للجميع
اليقين النسبي	الحسيات	ملزمة للجميع
اليقين النسبي	التجريبيات	ملزمة للبعض
اليقين النسبي	الحدسيات	ملزمة للبعض
اليقين النسبي	المتواترات	ملزمة للبعض
الظن	المشهورات	غير ملزمة على الإطلاق

التمييز بين الأوليات والقضايا المعروفة بوسط

إن البداهية، عند ابن تيمية، ليست صفةً ذاتيةً للقضية، وإنما صفة إضَافَةٍ، فالقضية الواحدة قد تَدُورُ بين الضرورة والاكتساب، بحيث تكونُ مثلاً بالنسبة لزيد ضروريةً وأوليةً، وتكون بالنسبة لعمرو مكتسبةً ومعروفةً بوسطٍ. إن الفرق بين الأوليات والقضايا المعروفة بوسط ليس راجعاً للفرق بين طبيعة المحاميل فيهما، بقدر ما هو راجع إلى الفرق بين

معارف الأفراد وعقولهم اتساعاً وضيقاً، ثراءً وفَقْراً[٦٥].

التمييز بين الحسيات من جهة والمتواترات والمجربات والحدسيات من جهة ثانية

يدّعي المناطقة أن «الحسيات» ملزمة للجميع لأنها **مشتركة بين الناس جميعاً**، أما المتواترات والحدسيات والمجربات فهي ملزمة للبعض فقط، أي لمن تواترت عنده ولمن حدسها ولمن جربها، فهي «تختص بمن علمها، فلا يَقومُ منها برهانٌ على غيره»[٦٦].

إن «الحسيات»، عند ابن تيمية، وإن كان الناس يشتركون في بعضها (بعض المرئيات وبعض المسموعات) فَهُمْ لا يشتركون في البعض الآخر، خصوصاً الحسيات التي طريقها الشم والذوق واللمس، «فهذا لا يشترك جميع في شيء مُعَيَّن مِنْهُ، بل الذي يشمونه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء، لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين»[٦٧]، وعليه ستكون الحسيات، من هذه الناحية، مثلها مثل المتواترات والتجريبات والحدسيات:

«وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس. فإنه قد

---

(٦٥) «قد يبدأ هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهياً له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير [قليل المقدمات] أو طويل [كثير المقدمات]، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩، وعليه فالفرق بين الأولى والمكتسب «فرق إضافي بحسب أحوال الناس»، (ص ٤٠٠).

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه، ولكن قد يتفقان في الجنس كما يجرب قوم بعض الأدوية، ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيُتَّفَقُ في معرفة الجنس لا في معرفة عَيْنِ الْمُجَرَّبِ»[68].

التمييز بين التجريبات والحدسيات والمتواترات

إذا كانت الحدسيات قضايا كلية تتعلق بأحوال الموجودات ويُتوصَّلُ إليها عن طريق العلم بعادة[69] تلك الموجودات واستقرائها، فإن «أكثر الناس لم يجربوا جميع [هذه الحدسيات]، حدسيات طيبةً كانت أم فلكيةً، وإنما حَصَلَ عِلْمُهُم بها بواسطة التواتر، فهي من هذه الناحية قضايا متواترة، فأصحاب الفلك مثلاً، «غايةُ ما عندهم أن يذكروا جماعةً رَصَدُوا، وهذا غايتُه أن يكون من المُتواتِرِ الخاصِّ الذي يَنْقُلُهُ طائفةٌ»، وبالتالي:

«من زعم أنه لا يقوم عليه برهان ما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يُقِيمَ على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر، ويُعَظِّمَ عِلْمَ الهيئة والفلسفة، ويدّعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان»[70].

إن المتواترات إذن، ليست في أدنى درجة من درجات

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٩) وهو «تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر.. كحصول أثر للعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة، ولا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم «المناسب» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» ليقضي بالقضية الكلية التجريبية أو الحدسية». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ و٩٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

المدارك الصالحة للبرهان، بل هي أعلى درجة من الحدسيات؛ لأن العدد الذي تواترت عنه «المتواترات» أكثر من العدد الذي تواترت عنه الحدسيات. وإذا كان الأمر كذلك، كانت المشهورات، وخصوصاً تلك التي تواترت عن النبي (ﷺ)، أعلى درجة من قضايا الطب والفلك وسائر علوم الفلاسفة.

ظنية القضايا العملية

القول إن المشهورات «ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل»[٧١] وبالفطرة وبالتجربة، بل هي «أعظم من أكثر قضايا الطب... فَلِمَ كانت التجربياتُ يقينيةً هذه التي هي أَشْهَرُ منها وقد جَرَّبتها الناسُ أكثر من تلك لا تكون يقينيةً، مع أن المُجربين لها أكثرُ وأعلمُ وأصدقُ، وجزئياتِها في العَالَم أكثرُ من جزئيات تلك، والمُخْبرون بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق»[٧٢]، «إنها من لوازم الإنسانية، فإن المشهور في جميع الأمم لا بد من أن يكون له مُوجبٌ في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم»، وبالتالي كانت «مبادئ هذه القضايا أمراً ضرورياً في النفوس»[٧٣].

٣ ـ نظرية ابن تيمية في الاستدلال

١) من حيث مادته

إن النصوص المنقولة والمتواترة، عقدية كانت أم شرعية،

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

صالحة لأن تكون مادة للاستدلال، سواء صيغ الاستدلال في صورة قياس شمول أو قياس تلازم أو قياس تعاند أو قياس أولي أو قياس تمثيل، وسواء كانت المادة مقطوعاً بها أو مظنونة فقط؛ والنصوص المتواترة والمنقولة مثلها مثل النصوص والأحكام المعقولة، بل لا وجود لنص منقول صريح، عقدياً كان أم شرعياً، يخالف حكماً عقلياً صريحاً، وعليه كانت استدلالات الفقهاء والمتكلمين استدلالات مشروعة ومقبولة من حيث مادتها؛ لأن مقدماتها من القضايا الصالحة لأن تكون استدلالاً.

٢) من حيث الصورة

لما كانت صورُ المناطقةِ الاستدلاليةُ الأساسُ قابلةً لأن تُرَدَّ إلى القياس الشمولي، وكان هذا الأخيرُ قابلاً بدوره لأن يُرَدَّ إلى قياس التمثيل، وكان قياسُ التمثيل أَفْضَلَ وأَبْيَنَ وأَكْمَلَ من قياس الشمولِ وأَقْرَبَ إلى أخَصِّ صفاتِ العقل، وهي معرفةُ التماثلِ والاختلافِ، **كانت قواعدُ القياس التمثيلي صالحةً لأن يُبْنى عليها الاستدلالُ في جميع الميادين المعرفية، وليس في ميدان الفقه وحده**[٧٤]. وعليه كانت الحاجة تدعو إلى تعلم

(٧٤) يقول في **المسودة**: «القياس قياس التأصيل والتعليل، والتمثيل يجري في كل شيء وعمدة الطب ومبناه على القياس، وإنما هو لإثبات صفات الأجسام وكذلك عامة أمور الناس في عرفهم مبناه على القياس في الأعيان والصفات والأفعال، ومتى ثبت أن الأمر الفلاني معلل بكذا، ثبت وجوده حيث وجدت العلة، سواء كان عيناً أم صفة أم حكماً أم فعلاً، وكذلك إذا ثبت أن لا فارق بين هذين إلا كذا، ولا تأثير له في الأمر الفلاني، ثم هو منقسم إلى مقطوع ومظنون كالقياس في الأحكام». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **المسودة في أصول الفقه**، تتابع على تصنيفه مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام؛ تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٦٦.

«أصول الفقه» باعتباره العلم الضابط لقواعد القياس التمثيلي، وليس إلى تعلم «المنطق اليوناني». وبعبارة أخرى لا ينبغي صوغ الاستدلالات الشرعية في قوالب صور المناطقة الاستدلالية، كما نادى بذلك أبو حامد، ولكن ينبغي صوغُ مختلف الاستدلالات في صورة القياس التمثيلي لفصاحته وبيانه وكماله:

إن القياس «الأصولي» يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات، فإذا ثبت أن «الوصف المشترك مستلزم الحكم» كان هذا **دليلاً في جميع العلوم**، وكذلك إذا ثبت أنه «ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر، كان هذا **دليلاً في جميع العلوم**»[٧٥].

٤ ـ بين برهانية الغزالي وحجاجية ابن تيمية

تَبَيَّنَ مما سبق أن الغزالي كان يَرْمِي، من خلال مشروعه، إلى تخليص الدليل وصورته من كُلِّ صِلَةٍ أو تَعَلُّقٍ بالمُسْتَدِلِّ وبالمُسْتَدَلِّ لَهُ وبالغايةِ العملية أو العلمية من إنشاء الدليل، بحيث يصبحُ الدليلُ دليلاً للفكر عامةً وليس دليلاً للمُسْتَدَلِّ له وحده، بل يَتَحَوَّلُ من دليلٍ مُنشأ من طرف مُسْتَدِلٍ مُعيّن ذي معارف واعتقادات وغاياتٍ معينة، يُحاوِلُ التأثير في المستدَلِّ له وتوجيهه، إلى دليلٍ أنْشأَهُ مُستدِلّ عامٌّ وغيرُ مُعَيَّنٍ وكأنه العقل المجرد نفسه. بعبارة أخرى، إذا ما رمزنا لمدلول معين بـ «ن» (= نتيجة ما)، فإن المُسْتَدَلَّ له يَقْبَلُ «ن» وَيَعْمَلُ بمقتضاها، لا لأن له معارفَ واعتقادات

---

(٧٥) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١١٨.

معينة هي التي تَدْفَعُه لقبول «ن»، ولا لأن تصوراً معيناً للمُسْتَدِلِّ يُؤثر بشكلٍ أو بآخر على قبوله «ن»، ولا لأن مآل قُبولِ «ن» يُناسِبُه ويُلَائِمُه، وإنما لأن «ن» **مُلزمةٌ له ولغيره وفي جميع الأحوال**، إذا ما سَلَّمَ بأدلتها «ق» من جهة وبالعلاقة الاستدلالية الرابطة بين «ق» و«ن» من جهة ثانية[٧٦]. إن إلزاميةَ الدليل ليست راجعةً إلى شيء آخر غير العلاقة الاستدلالية نفسها[٧٧]، بحيثُ إن كان دليلٌ ما مُلزماً لفردٍ ما، فإن نَفْسَ هذا الدليلِ لا بُدَّ من أن يكونَ أيضاً مُلزماً للجميع وفي كل الظروف و**بِغَضِّ** النظر عن خصوصية المُسْتَدَلِّ له وطبيعةِ المآل العملي والتحقيق الفعلي لما يَقْضِي به الدليل، بل وبغَضِّ النظر عن الميدان الذي يُسْتَدَلُّ فيه، وعن المحتويات التي تُكَوِّنُ مقدماتِ الدليل ونتيجتَهُ.

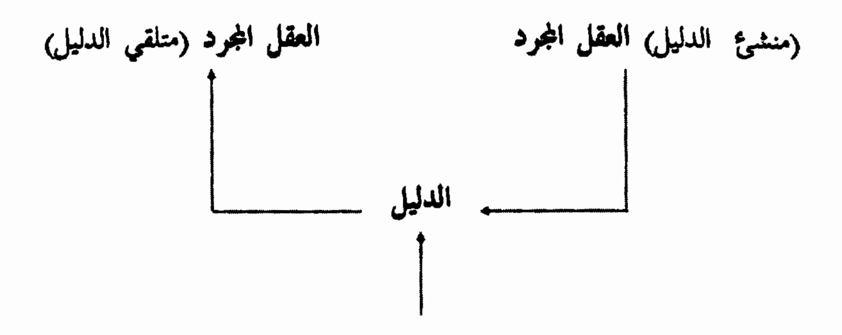
يتخذ الدليلُ عند أبي حامد الغزالي الصورة التالية[٧٨]:

---

(٧٦) لأن حد البرهان أنه «متوالية متناهية من الصيغ، كل صيغة منها إما **مُسلّمة** أو قضية مستنبطة من هذه المتوالية استنباطاً عن طريق **قاعدة من قواعد الاستنتاج المتخذة**. انظر: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١٥٦.

(٧٧) «لا يتأتى «البرهان» إلا بين صيغ خالية من كل محتوى من المحتويات وقابلة للسحب الآلي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٧٨) وتعني هذه الصورة إن إنشاء الدليل وتلقيه بالقبول مشروطان فقط بحضور «العقل» بحيث يصبح حضور «الأشخاص» و«المضامين» و«المقامات» مسألة ثانوية وغير ضرورية. إن البرهانية تفضي إلى بناء أنساق sans sujets من جهة atemporels من جهة ثانية. حول هذه المسألة، انظر: J. M. Borel, «Argumentation et schématization,» dans: M.-J. Borel, J.-B. Grize et D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, sciences pour la communication; 4 (Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983), pp. 1-95.



صور محصورة ومعدودة.
هي صورة النظرية القياسية.
كل صورة منها متوالية متناهية.
من الصيغ صحيحة من الناحية الصورية[٧٩].
وبالتالي كانت برهانية.

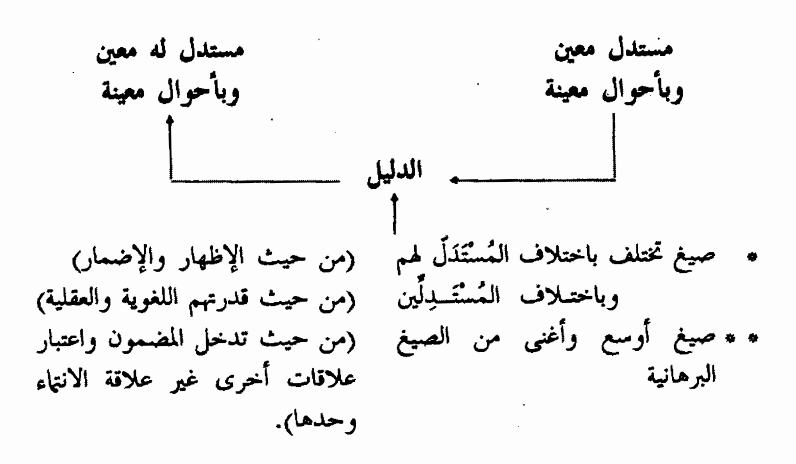
إذا كان الغزالي ينظر إلى الدليل مُخَلَّصاً من عَلائِقِهِ بمُكوِّنات المقام التدليلي، فإن ابن تيمية، في إلْحَاحِهِ على مادَّةِ الدليل ومضمونه، وتثْمِينِه لَهُمَا، يَعْتَبِرُ مُكونات المقام التدليلي أساسيةً في إنشاء الدليل وفي نجاعته، إذ الدليلُ ينبغي أن يكون مُتناسباً مع المُستدَلّ في حاجةٍ إليه، كما أن المقدمات المشهورةَ والمعلومةَ قد تُطوى طَيّاً لعدم الحاجة إلى ذكرها، بل إن التدليل قد يَعْتَمِدُ صوراً استدلاليةً مجتمعةً إلى مضامينها أيَّما اجتماع، مثل الصور الاستدلالية القائمة على التراتُبِ، كقياس الأولى وقياس التمثيل، إن إلزامية الدليل

---

(٧٩) وهي القوانين القياسية الأرسطية والرواقية التي أثبتناها في الفصل السادس من هذا الكتاب.

صفَةُ إضافةٍ وليست صفةَ ذاتٍ[٨٠]، بحيث إن كان دليلٌ ما مُلزماً لفردٍ ما في إطار مضمون مُعينٍ، فإن هذا الدليل نفسَهُ قد يكون غيرَ مُلزم له في إطار مضمونٍ آخر.

يتخذ الدليل عند ابن تيمية الصورة التالية:



---

(٨٠) ينبغي أن نميز في اللزوم بين نوعين: لزوم صوري ولزوم مادي، واللزوم الصوري هو أن يكون الدليل مستلزماً لمدلوله من حيث **الصورة**، أي إن إلزامية الدليل تكون **صفة ذات**؛ فالدليل من حيث ذاته (صورته) يكون دالاً.

واللزوم المادي هو أن يكون الدليل مستلزماً لمدلوله من حيث **المادة**، أي إن إلزامية الدليل تكون **صفة إضافة**، فالدليل من حيث محتواه ومن حيث إضافته إلى منشئه ومتلقيه ومقام إنشائه ومقام تلقيه يكون دالاً.

كمثال اللزوم الصوري: ب ← ب

واللزوم المادي: يتملك محمد سيارة فخمة ← محمد رجل ثري. والفرق بين «النقلتين» في هذين المثالين هو أننا في النقلة الأولى (اللزوم الصوري) اعتمدنا على **مبدأ** عدم التناقض [إن كان أمراً ما صادقاً كان نقيضه كاذباً]، أما في النقلة الثانية (اللزوم المادي)؛ فقد اعتمدنا على **اعتقاد سائد ومشهور** بالنسبة إلينا (وقد يكون غير ذلك بالنسبة للآخرين)، وهو أن من يمتلك سيارة فخمة لا بد من أن يكون ثرياً.

ولكن كلزوم مادي أيضاً. ومن هنا كانت **حجاجيته**.

قبل أن تُفاضِلَ بين الموقفين، ينبغي أن نشير إلى أن التقابل بينهما ـ التقابل بين الموقف البرهاني والموقف الحجاجي. **ليس وَقْفاً على التراث العربي ـ الإسلامي**، بدليل وجوده اليومَ بين النزعتين الصورية واللاصورية في الميدان الشرعي[٨١]، وتكفينا هنا الإحالَةُ إلى أعمال G. Kalinowski وأتباعه[٨٢]، الرامية إلى التأكيد على برهانية الاستدلال الشرعي لتأسسه على مجموعة من القوانين المنطقية المخصوصة والمُتميزة عن قوانين النظرية القياسية الأرسطية، التي حاول صَوْغَها في نسقيه K_1 وK_2 المنتمين إلى حقل منطقي مخصوص هو «La Logique déontique» وأعمال Ch. Perelman وأتباعه[٨٣] الرامية إلى التأكيد على حجاجيةِ الاستدلال الشرعي وكُلِّ نَظَرٍ طبيعي يَتَوَخَّى الإقناعَ والزيادةَ فيهِ بآليات خطابية، لتأسسها على مجموعة من القوانين الحجاجية ـ قوانين الإلْحَاقِ والتَّفْرِيقِ ـ حاولوا حَصْرَهَا والكَشْفَ عن بنياتها[٨٤].

---

(٨١) أي ما يعرف بالتصارع بين l'antiformalism, le formalisme في «عقلنة الشرع».

(٨٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Georges Kalinowski: *Etudes de logique déontique* (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972), et *Introduction à la logique juridique: Eléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*, bibliothèque de philosophie du droit; 3 (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964), et Jean-Louis Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, préf. de Michel Villey et Georges Kalinowski, bibliothèque de philosophie du droit; 14 (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972).

(٨٣) على سبيل المثال لا الحصر: Chaïm Perelman: *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique* (Paris: Presses universitaires de France, 1952), et *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*, méthodes du droit (Paris: Dalloz, 1979).

(٨٤) انظرها في: Perelman, *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique,* chaps. «Les Tecniques de l'argumentation».

إن ما يهمنا من هذه الإشارة أمران:

١) التنبيه إلى أن الإشكال المنهجي الذي خاض فيه أبو حامد وابن تيمية إشكالٌ لا زال قائماً، وبالتالي قد يكونُ التناول الإسلامي القديمُ له مُفيداً في المساهمة في حَلِّه.

٢) بيان حُدودِ مشروع الغزالي وقُصورِه، وذلك لأن النزعة البرهانية المعاصرة، بمختلف اتجاهاتها لا تَدَّعي أن قوانين الاستدلال الشرعي هي قوانين النظرية القياسية الأرسطية، بل كُلُّ ما تدّعيه هو أن هذه القوانين قوانينٌ منطقيةٌ متميزةٌ يَتِمُّ صَوْغَها والكشفُ عن بنيتها في فرعٍ منطقي جديد، مَنْطِقِ الوُجُوب، بالاعتماد على منطق الموجهات... إلخ[٨٥].

فبِاسْم البُرهان إذن يُمْكِنُ رفضُ مشروعِ أبي حامد الغزالي عامة، ومضمونِ ذلك المشروع خاصة.

ويفيد هذا الأمر الثاني في تقويم دعوى ادعاها باحث عربي معاصر، هو الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن، تتعلق بالعقلانية الشرعية، وتنتهي إلى الحكم بنُكُوصِيَّةِ ابن تيمية وارتِدادِيَّتِه، بالإضافة إلى أبي حامد الغزالي.

دعوى نكوصية ابن تيمية وتطورية أبي حامد

نجد هذه الدعوى في بحثه «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر

---

(٨٥) انظر تاريخاً لهذا الفرع المنطقي الجديد، في: Georges Kalinowski, *La Logique des norms*, Collection Sup. Le Philosophe; 103 (Paris: Presses universitaires de France, 1972), et Risto Hilpinen, ed., *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1971).

العربي ـ الإسلامي»[٨٦]، الذي هدف إلى «إعادة بناء» المنهج الفقهي الإسلامي من جديد، مُعتمداً في ذلك «الإبستيمولوجيا الارتقائية التي أسسها جان بياجي، وكذلك الإبستيمولوجيا التاريخية النقدية كما عَبَّر عنها جاستون باشلار»[٨٧].

إن الفرضية المُوَجِّهَةَ لهذا البحث هي اعتبار مرور المعرفة عبر «مسارها البنيوي» بـ «ثلاث مراحل أساسية وضرورية كي تصبح علماً بالمعنى الدقيق للكلمة». وهذه المراحل الثلاثة المُتعاقبة هي المرحلة الوصفية، فالمرحلة التجريبية، ثم أخيراً المرحلة الاستنباطية. ويناظر كُل مرحلةٍ من هذه المراحل ويناسبها منهجٌ معينٌ: «قياس الشبه» بالنسبة للأولى، و«الاستقراء» بالنسبة للثانية، و«الاستدلال القياسي» بالنسبة للثالثة. فهذه المناهج الثلاثة «عبارة عن العمليات العقلية ـ المنهجية التي تُكَوِّنُ على التوالي وسائلَ البحث الرئيسة في هذه المراحل المُتابعة من تطور العلم. ويصدق هذا «المسار البنيوي» في تطور العلم على جميع العلوم والمعارف بما فيها المعرفة الفقهية، وذلك أن «النسق الفقهي الإسلامي» مَرَّ هو أيضاً بهذه المراحل الارتقائية الثلاثة، فقد بدأت وصفيةً تشبيهيةً لتتطور في ما بعد لتصبح تجريبيةً استقرائيةً، ولتنتهيَ استنباطيةً قياسيةً.

إن ما يهمنا من مقالة حسن عبد الرحمن عدّه ابن تيمية ممثلاً للمرحلة الوصفية في تطور النسق الفقهي الإسلامي «ومُرْتَدّاً»

---

(٨٦) حسن عبد الحميد عبد الرحمن، «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (المنهج في النسق الفقهي الإسلامي)،» **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت)، السنة ٨، العدد ٤٤ (١٩٨٧).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩.

بالمعرفة الفقهية إلى مرحلتها «البدائية»، وعدِّه الغزالي ممثلاً للمرحلة الاستنباطية، بل رافعاً المعرفة الفقهية إلى أعلى درجات العقلانية. فكيف يُحَدِّدُ حسن عبد الرحمن مرحلتي الوصف والتشبيه من جهة، والاستنباط والقياس من جهة ثانية إنْ على المستوى العام أم على المستوى الفقهي الخاص؟

المرحلة الوصفية ـ التشبيهية

أ ـ على المستوى العام

إنها مرحلة «التراكم المعرفي الأوَّلي»[٨٨] و«العمل العلمي الأساسي [فيها]. . عملٌ تصنيفيٌّ»، ويعتمد هذا التصنيف «أساساً على وسيلة منهجية ـ عقلية هي قياس الشبه أو المثل أو المماثلة». ويفهم حسن عبد الحميد قياس الشبه بالشكل التالي:

«فنحن **نُدْخِلُ** ظاهرةً جزئيةً أو فعلاً معيناً داخل إطار هذه الفئة الصغيرة أو تلك بناء على ما بينه وبين غيره من الظواهر الجزئية. . . من علاقاتٍ أو نسبٍ أو أوجُهِ شَبَهٍ».

يُفضي توظيفُ قياس الشبه إذن إلى تصنيف الموجودات، ظواهر وأفعالاً، في مجموعات وفئات تتضمن الموجودات المتشابهة والمتماثلة، ويُعْتبر هذا النوع من التصنيف والاستدلال «أول ما يبدأ الأطفال في الاستخدام» ومن هنا «بِدَائِيَّتُهُ».

ب ـ على مستوى النسق الفقهي الإسلامي

«تتجلّى هذه المرحلة الوصفة بوضوح كامل في ظاهرة قياس

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الغائب على الشاهد»[89]. إن هذا القياس هو الصورة العقلانيةُ المُثْلى في المرحلة الوصفية التي مَرَّ بها الفقه»[90]، فهو الذي يُفضي إلى تصنيف الأفعال في مجموعات وفئات فرعية هي «الواجب» و«المندوب» و«المباح»، و«المكروه» و«الحرام»: إن إدراك التماثل بين المقيس (الفرع) والمقيس عليه (الأصل) في صفة من الصفات (العلة) هو الذي يُؤدِّي إلى إدخالهما في فئة واحدة، فئة الأفعال الواجبة أو المندوب إلى فعلها أو المباحة. . . إلخ. تصبح «الأحكام الشرعية» عند حسن عبد الحميد مجرد مجموعات عناصُرها «الشواهدُ»، وما يُلْحَقُ بها من «الغوائب» دون اعتبارٍ للتفاضل الممكنِ بينها في الانتماء إلى هذه المجموعة أو تلك.

المرحلة الاستنباطية ـ القياسية

أ ـ على المستوى العام

يقول حسن عبد الحميد

«إن الفئات الفرعية المتشابهة التي تم تصنيفها في المرحلة الوصفية على أساس من التماثل المباشر الكائن بين أفراد الفئة الواحدة، والفئات العامة التي تم دمج الفئات الفرعية ـ المختلفة في الظاهر والمتشابهة في الحقيقة ـ فيها في المرحلة التجريبية استناداً إلى مبدأ الاستقراء تتطلب في المرحلة الاستنباطية مفهوماً عاماً يُحَدِّدُ ماهيتها وقاعدةً عقلية تُنظِّم استعمالها»[91] لأن «بلوغ العلم ـ أياً كان ـ المرحلة الاستنباطية **كما أرسى قواعدها أرسطو**

---

(89) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(90) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(91) المصدر نفسه، ص ٢٥.

يعني أن المبادئ والمفاهيم الأساسية لهذا العلم قد بلغت حَدّاً من التطور يُمَكِّنُنا من وضعها في مجموعةٍ من القضايا، وأن هذه القضايا تَقْبَلُ لأن توضع في نسق عام (ن)، وأن هذا النسق من شأنه أن يكون على اتِّساقٍ مع المُسلّمات الآتية:

١ ـ كل قضية تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن تشير إلى ميدان خاص من الموجودات الواقعية.

٢ ـ كل قضية تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن تكون صادقة.

٣ ـ إذا كانت هناك قضايا معينة تنتمي إلى (ن)، فإن كل النتائج المنطقية التي تترتب على هذه القضايا تنتمي أيضاً إلى (ن).

٤ ـ يتكون النسق (ن) من عدد (نهائي) من القضايا بحيث يكون:

أ) صدق هذه القضايا قد بلغ حدّاً من الوضوح لا يتطلب معه أيّ برهنةٍ لاحقة.

ب) صدق أي قضية أخرى تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن يتم إثباته عن طريق الاستدلالات التي تبدأ من هذه القضية ذاتها»[٩٢].

للاستنباطية إذن شرطان، حسب حسن عبد الحميد، شرطٌ من جهة الحدود وشرطٌ من جهة القضايا: فمن جهة الحدود (المفاهيم) ينبغي أن تكون مُحَدَّدَةَ الماهيةِ ولا يتسنى ذلك إلا **بقواعد التحديد والأرسطية**، ومن جهة القضايا (المبرهنات) ينبغي أن تكون مبرهنة ولا يتسنى ذلك إلا **بقواعد القياس الأرسطية**.

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

ب ـ على مستوى النسق الفقهي الإسلامي

يقول حسن عبد الرحمن:

«إن النسق الفقهي الإسلامي قد وصل إلى مرحلته الاستنباطية حين تحققت له القدرةُ على صياغة قواعد عامة من جانب، وعلى تحديد المصادر التشريعية من جانب آخر»[٩٣]، والقواعد العامة المقصودة هنا تقوم مقام قواعد التعريف والاستنباط في الأنساق العلمية الصورية، أما المصادر التشريعية فتقوم مقام المُسلّمات، ويظهر ذلك من قوله:

«والذي نعنيه ببلوغ كل هذه الأنساق الفقهية المرحلة الاستنباطية يتلخص في أمرين:

الأمر الأول أن النسق الفقهي **بما يقوم عليه** من مصادر تشريع، و**بما يحتوي من** قواعد عامة، يسمح ـ حين تطرأ حادثة لا توجد بصددها قاعدة تنظمها ـ باستنباط قاعدة لها من جملة النسق كله.

الأمر الثاني أن تطبيق القاعدة الفقهية أو القانونية بشكل عام على الحالة أو الحالات موضع النِّزَاع يتم على نحو استنباطي، ونموذج الاستدلال الاستنباطي القانوني المبسط هو القياس الأرسطي التقليدي»[٩٤].

كي يكون الفقه الإسلامي علماً، ينبغي أن يتأسس الاستدلال فيه على قواعد النظرية القياسية الأرسطية، كما

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

ينبغي أن يتأسس تعريف مفاهيمه على قواعد نظرية أرسطو في التعريف: وقد تحققت «علمية» الفقه، بهذا المعنى، مع ابن حزم وأبي حامد الغزالي، أما معارضة هذه «العلمية» ومحاولة إبطال مشروعيتها وملاءمتها، وخصوصاً محاولة ابن تيمية، فهي تشكل في نظر حسن عبد الحميد «نكوصاً» و«ارتداداً» في تطور «النسق الفقهي الإسلامي»: فكتابات ابن تيمية «تُمَثِّلُ دعوى تتعارض مع المسار التطوري الارتقائي الذي خضعت له العمليات العقلية ـ المنهجية التي أسست هذا النظام. كما أن هذه الكتابات تَنمُّ عن عدم دراية بنشأة المنطق وتطوره»[٩٥]. إن ابن تيمية «يريد أن يُرتَدَّ به (= النظام الفقهي الإسلامي) من جديدٍ إلى المرحلة الوصفية، مرحلة النشأة»[٩٦].

تلك كانت دعاوى حسن عبد الحميد عبد الرحمن المتعلقة بالعقلانية الشرعية الإسلامية عامة، وبالتنقيص من شأن كل عقلانية لا تنتهي إلى أن تُصَبَّ في نسق استنباطي خاصة. وخلاصة هذه الدعاوى **علمية الاتجاه البرهاني وبدائية الاتجاه الحجاجي في الفقه الإسلامي.**

الرد على دعاوى حسن عبد الحميد: إثبات علمية الاتجاه الحجاجي

يمكن الرد على حسن عبد الحميد من وجوه أهمها:

١ ـ تصوّره الوضعي لشروط المعرفة العلمية وطبيعتها.

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢ ـ عدّه النظرية القياسية الأرسطية الشرط الضامن للعقلانية الشرعية.

٣ ـ عدّه قياس الغائب على الشاهد منهج المرحلة الوصفية.

٤ ـ التشكيك في دراية ابن تيمية المنطقية بسبب حجاجيته.

١ ـ الرد على التصور الوضعي لطبيعة المعرفة العلمية وشروطها

باسم «المسار الارتقائي» لنظريات المعرفة العلمية، يمكن أن ندّعي «نكوصية» الاتجاه الوضعي الذي يعد المرحلة الاستنباطية الصورة العقلانية المثلى لتطور العلوم، بالإضافة إلى الاتجاه المعارض له، الاتجاه اللاوضعي (L'Antipositivisme)[(٩٧)]، الذي يرى عدم كفاية الاستنباط في إنشاء المعرفة العلمية من جهة وضرورة إعادة الاعتبار لتدخل العوامل السياقية والعقدية والتداولية عامة في بناء المعرفة العلمية من جهة ثانية، بحيث برز الاهتمام الإبستيمولوجي بتحليل مسائل العلم النظرية في ارتباطها

---

(٩٧) من ممثلي هذا الاتجاه على سبيل المثال، انظر: Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy* (London: Routledge, 1983); Thomas S. Kuhn, «The Function of Dogma in Scientific Research,» paper presented at: *Scientific Change; Historical Studies in the Intellectual, Social, and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*, edited by A. C. Crombie (New York: Basic Books, 1963), pp. 347-369; «Metaphor in Science,» in: Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 409-419; Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. par Laure Meyer, champs; 115 (Paris: Flammarion, 1983), and Stephen Toulmin: *The Uses of Argument* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1958), and *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy* (New York: Macmillan, 1976).

الوثيق لا بالقواعد والمعايير المنطقية البرهانية ولكن أيضاً بالممارسة الفعلية، وهكذا عُدَّ إنشاء المعرفة العلمية مشروطاً ليس فقط بالاستنباط، ولكن أيضاً بجملة من الاعتقادات التي تَشْتَرِكُ فيها المجموعة العالمة والمتعاونة في إنشاء معرفة من المعارف العلمية. وقد مُيِّزَ في هذه الاعتقادات بين(٩٨):

١) قوانين عامة باعتبارها المُسلّمات العلمية للمجموعة المتعاونة في إنشاء المعرفة العلمية.

٢) اعتقادات مشتركة بين أفراد المجموعة.

٣) قيم تتبناها المجموعة مثل قيمة تقديم الكيف على الكم وتقديم البساطة على التعقيد...

٤) شواهد وأصول (وسوابق) تُعْتَمَدُ في الكشف العلمي، وظيفتها بيانُ الوَجْهِ الذي ينبغي أن يكون عليه عملُ المجموعةِ العلمي.

وعليه كانت هذه «المنظومة المرجعية المشتركة»، المُكَوَّنة من عوامل نظريةٍ وفرضياتٍ أنطولوجيةٍ وأحكامٍ تقويميةٍ، التي عادة ما تبقى مَطْوِيَّةً وَمُضْمِرَةً، تُساهِمُ من جهة في إنشاء المعرفة العلمية وفي توجيه هذا الإنشاء من جهة ثانية. إن الاستنباط وإن كان يحتل مركز الصدارة في التدليل العلمي، يظل قاصراً عن التعبير عن غنى الحجاج العلمي وتَعَقُّدِهِ.

إذا كانت العوامل السياقية والعقدية والتداولية تتدخل في إنشاء المعرفة العلمية وجب أن تكون سبل تعريف مفاهيم علم

---

(٩٨) انظر: Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, pp. 249-254.

من العلوم وقواعد التدليل على مبرهناته **متناسبة مع** تلك العوامل السياقية والعقدية والتداولية:

ـ إذا ما أعدنا الاعتبار للسياق والاعتقاد والتداول، فلن ندّعي مطلقاً أن العلم لا يعرف إلا المفاهيم الدقيقة والواضحة، بل الصحيح سيكون هو اتصافها بنسبةٍ معينةٍ من الانفتاح والغموض تستدعي إغلاقاً وكشفاً يتناسبان والمقام التداولي الذي يتمان فيه، وعليه تصبح المُسلّمة رقم ٤ ـ أ **ممنوعةً ومَرْدُودَةً** اللّهُمَّ إلا إذا افترضنا ضرورة استبعاد العوامل السياقية والعقدية والتداولية. وإذا صَحَّ مَنْعُنا للمسلّمة. ٤ ـ أ صَحَّ أيضاً منع المُسلّمة ٥ ـ أ وخصوصاً إذا اعتبرنا وضوح القضايا تابعاً لوضوح المفاهيم المكوّنة لها.

ـ إذا ما أعدنا الاعتبار للسياق والاعتقاد والتداول فينبغي أن نُقِرَّ بأن قواعد التدليل ينبغي أن تكون **قواعد حجاجية** لأنها وحدها، دون القواعد البرهانية، المُناسِبَةُ لتدخل السياق والاعتقاد والتداول. وينتج عن هذا الإقرار ضرورةُ تعديل المُسلّمة ٣ لتأخذ الصورة التالية: «إذا كانت هناك قضايا معينة تنتمي إلى (ن) فإن كل النتائج المنطقية الصورية والحجاجية التي تترتب على هذه القضايا قد تنتمي أيضاً إلى (ن)». ولا ندّعي هنا، كما فعل حسن عبد الرحمن، أن النتائج المنطقية الصورية المقصودة هي تلك التي تتيحُ الانتقالَ إليها قواعدُ التدليل الأرسطية، بل المقصود قاعدتا الوضع والرفع المعروفتان، وتَجُرُّنا هذه الملاحظة إلى الانتقال إلى الوجه الثاني في الرد على حسن عبد الحميد.

٢ ـ الرد على عد النظرية القياسية الأرسطية الشرط الضامن للعقلانية

يدّعي حسن عبد الرحمن أن الانتقال من المُسلّمات إلى المبرهنات يتم على نحو قياسي (بالاعتماد على الأضرب القياسية)، والمعروفُ السائدُ أن قواعد الاستنباط والاشتقاق، خصوصاً في المرحلة الإكسيومية وهي غاية الاستنباط، ثلاثة: قاعدة الإبدال وقاعدة الوضع وقاعدة الرفع. وإذا كان للقاعدة الأولى تَعَلُّقٌ بتحويل اللغة الماورائية إلى لغة شيئية، فإن القاعدتين الأخريين قاعدتان قضويتان خارجتان عن النظرية القياسية الأرسطية.

إن أساس العقلانية «النسقية» و«الإكسيومية»، نموذج حسن عبد الرحمن الأمثل، كامِنٌ في القاعدتين السابقتين العائدتين إلى مُجَرَّدِ الإفصاح عن الطبيعة المنطقية لعلاقة اللزوم[٩٩]: فقاعدة الوضع لا تقول شيئاً غير:

«إذا قَرَّرت وجودَ علاقةِ لزوم بين لازم وملزوم، ثم كذبت اللازم، فيحق لك منطقياً أن تكّذب الملزوم». يظهر إذن أن «العقلانية النسقية والإكسيومية» عقلانية **فقيرةٌ** لاقتصارها على توظيف علاقة استدلالية واحدة هي علاقة اللزوم بين قولين، وفارغةٌ لتعاملها مع الصور دون المضامين والمحتويات، وعقلانيةٌ مثلُ هذه لن تكونَ نموذجاً، بأي حال من الأحوال، لمبحثٍ تتعدَّدُ فيه العلاقات الاستدلاليةُ المُوظَّفةُ وَتَتَنَوَّعُ، وتَهُمُّ فيه المضامينُ والمحتوياتُ بل والقِيَمُ أيضاً، كمبحث الفقه والقانون.

---

(٩٩) بمعناه الصوري.

نخلص إذن إلى نتيجتين:

١) لا يمكن عَدُّ النظرية القياسية الأرسطية الشَّرْطَ الضامنَ للعقلانية المثلى، لأن الأضرب القياسية وإن كانت آلياتٍ برهانية تُفيد إثبات بعض الأقوال وإبطالها، فهي تبقى بعيدةً عن آليات إنشاء الأنساق وإغنائها.

٢) للعقلانية الاستنباطية مظهرٌ وحيدٌ هو العلاقة الشرطية بين الأقوال، بغض النظر عن مضامينها وعما ينتج عن استغلالها المنطقي، إثباتاً وإبطالاً، من آثار ونتائج عَمَليَّةٍ، ومحاولةُ رَدِّ الفقه إلى هذه العقلانية إلْغاءٌ لطابعه العملي التوجيهي، الخلقي والاجتماعي والسياسي، أي إلغاءٌ له وحسب[١٠٠].

٣ ـ الرد على عد «قياس الغائب على الشاهد» منهجاً للمرحلة الوصفية فقط

إن «قياس الشبه» عند الأصوليين المسلمين آلية استدلالية مخصوصة تَبْعُدُ عن التحديد الذي قدمه حسن عبد الرحمن لها، أنها إلحاقُ الغائب بأكثر الشواهد شبهاً له[١٠١]. ولا شك

---

(١٠٠) إن ما يهم الاستدلالات العملية عامة والشرعية خاصة ليس هو صحة الاستدلال من الناحية الصورية، بل هو القيمة الاجتماعية والخلقية للنتائج التي يفضي إليها الاستدلال، إن هذه النتائج ينبغي أن تكون **مقبولة من حيث محتواها القيمي**، حول هذه المسألة، انظر: Perelman, *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*, p. 175 sqq; Jeanne Parain-Vial, «Logique juridique et fondement du droit,» dans: *La Logique juridique* (conference) philosophie compare?e du droit et de l'état; v. 2 (Paris: A. Pedone, 1967), p. 164.

(١٠١) انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠)، وسيف الدين أبو الحسن =

في أن حسن عبد الحميد لا يعني بقياس الشبه هذا المعنى، ويبدو أن مقصودَهُ «قياسُ الطَّرْدِ».

وإن كان المقصود «قياس الطرد»، فلا نعتقد أنه يعود إلى إدخالِ طرفيه ـ الشاهد والغائب ـ في مجموعة فرعية والتَّسْوِيةِ بينهما في الانتماء إليها. إن قياسَ الطرد تعديةُ حكمِ الأصل إلى الفرع مع الاحتفاظ بالتراتب الذي قد يكون بينهما في تحقيق وجه الشبه المُعْتَمَدِ في التعدية. إن ما يفضي إليه قياسُ الغائب على الشاهد ليس الحصولَ على مجموعة فرعية، ولكنه إثباتُ توجيهٍ شرعي لفعل لم يَنْطِق فيه المشرِّع بحكم، ولا يَبْعُدُ أن يختلف هذا الإثبات ويتنوَّع باختلاف وتنوع القائسيْن أحوالاً ومقامات. إن موقف حسن عبد الرحمن من «قياس الشبه» لن يستقيم إلا إذا افترضنا أن الصفةَ الجامعة بين الشاهد والغائب صفةُ ذاتٍ للحُكْمِ، لكن الأمر غيرُ ذلك، فالعلةُ عند الأصوليين لا تقضي بالحكم قضاء ضرورياً، إنها ليست سبباً فيه، وإنما هي، فقط، علامةٌ جَعَلَها المشرِّع وأراد لها أن تكون أمارةً عليه، وبالتالي وجب الاجتهاد للكشف عن هذه الإرادة واستنباطها. وإذا صَحَّ هذا الأمر، ولا نعتقد أن حسن عبد الرحمن يخطئه، بَطُلَ أن يكون «قياس الغائب على الشاهد» الوسيلة المنهجية ـ العقلية المعتمدة في التصنيف والوصف، وإنما الوسيلة المنهجية ـ العقلية المعتمدة في إغناء النسق الفقهي؛ لأنها آلية استدلالية لا تُوَظَّفُ في أغلب الأحيان إلا إذا سبق التَّدليلُ على أن الوصف المعتبر في

= علي بن أبي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ص ٢.

تعدية الحكم علةٌ في حكم الشاهد أولاً (تخريج المناط وتنقيحه)، ومتحقق في الغائب ثانياً (تحقيق المناط).

ليس قياس الغائب على الشاهد إذن «الصورة العقلانية المثلى في المرحلة التي مر بها الفقه» بل هو آلية استدلالية تعتمد وتوظّف في إغناء النسق الفقهي بأحكام جديدة (القضايا الشرعية الثانية)، آليةٌ ضرورية بصورها الثلاثة (الأولى ـ الأدنى ـ المساواة) في كل إغناء يَلْتَزِمُ الانطلاقَ من الشواهد والأصول التي نطق فيها المشرّع بحكم.

٤ ـ حجاجية ابن تيمية دليل لدرايته المنطقية

يقوم حكم د. حسن عبد الحميد بنكوصية ابن تيمية على مقدمتين: **أولاهما** أن «قياس الغائب على الشاهد»، بصوره الثلاث ـ الأولى والأدنى والمساواة، الذي حاول ابن تيمية رد الاعتبار إليه بل وتقديمه على «قياس الشمول»، من «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي»[(١٠٢)] التي عالجها أرسطو في «الجدل» و«الخطابة».

وثانيهما أن المؤلفات التي تناول فيها أرسطو هذه «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» هي «من مؤلفات الشباب التي كان **يتمرن فيها أرسطو ويتمرس من أجل الوصول إلى نظرية القياس** في كتاب **التحليلات الأولى**[(١٠٣)]. ويعني هذا الأمر أن

---

(١٠٢) عبد الرحمن، «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (المنهج في النسق الفقهي الإسلامي)،» ص ٦٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

أرسطو هجر «المواضع» حينما اكتشف «الأضرب القياسية»، فالقياس التحليلي إذن **ناسخٌ** للقياس الجدلي والخطابي، في نظر د. حسن عبد الرحمن، وَهِجْرانُ ابن حزم والغزالي «للحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» إلى استخدام الاستدلال القياسي سَبَبُهُ العَمَلُ بالناسخِ دُونَ المَنْسوخِ.

ويستخلص د. حسن عبد الحميد من هاتين المقدمتين حكماً عاماً يتضمن الحكم على ابن تيمية بالبدائية:

«إن وصف الأقيسة الأولى بأنها «إسلامية» معناه ـ بالنسبة لمن يفهم المنطق ـ وصف الفكر الإسلامي بأنه بدائي وساذج وفي مرحلة متخلفة حتى بالنسبة للفكر اليوناني نفسه»[١٠٤].

هل يمكن التسليم للدكتور حسن عبد الحميد بمقدمتيه؟

المقدمة الأولى

إن «قياس الغائب على الشاهد» كآلية حجاجية وارد بالفعل عند أرسطو ضمن المواضع الخطابية والجدلية، فهذا أمر لا جدال فيه ولا خلاف، ولكن الخلاف في وصف هذه المواضع بـ «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» دون تقييد. صحيح أن لها طابعاً احتمالياً ولكن بشرط أن تفرغ من مضمونها، أما أن تبقى مجتمعة بمحتواها فلا، إذ قد تصبح يقينية، ودليلنا على هذا التقييد يقينية استنتاج تحريم الكثير من الشيء من تحريم القليل منه (قياس الأولى)، فعلاقة الأولى الاستدلالية

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧١، وقد ورد هذا الحكم موجهاً لأستاذنا د. محمد عابد الجابري في كتابه **بنية العقل العربي**.

هنا تصبح يقينية في ميدان التحريم (وهو محتوى معين)، وإن كانت غير يقينية في ميدان الوجوب مثلاً. وعليه وَجَبَ تخصيصُ الحكم على المواضع الجدلية والخطابية بالطابع الاحتمالي من جهة ورَدُّ الاعتبار إليها إن سُلِّمَ **بتدخل عوامل غير صورية في التدليل** من جهة ثانية، وقد سبق أن بَيَّنا تَدَخُّلَ هذه العوامل في إنشاء المعرفة العلمية نفسها.

المقدمة الثانية

لا نسلم للدكتور حسن عبد الحميد بمقدمته الثانية، فالأضرب القياسية، في نظرنا، وحتى بالنسبة لأرسطو نفسه، **لا تنسخ المواضع الجدلية والخطابية**. ودليلنا على هذه الدعوى ورود المواضع جنباً إلى جنب مع القياس التحليلي في «فن الخطابة» وهو من مؤلفات أرسطو المتأخرة، فلو تجاوز أرسطو «المواضع» في «التحليلات الأولى»، لما عاد إليها في «فن الخطابة». إن «المواضع» عند أرسطو، كما بيّنا ذلك في الفصل الذي خصصناه لقواعد التدليل الأرسطية ـ آليات إقناعية لا تقتصر في تحقيق الإقناع، إثباتاً وإبطالاً، على توظيف علاقات استدلالية برهانية، كما هو الشأن بالنسبة للأضرب القياسية، وإنما توظف أيضاً مضامين ومقتضيات حال وقيماً سواء اختص بها المستدل أو المستدل له أو اشتركا فيها، أنها آليات حجاجية[١٠٥].

يبقى لنا أن نتساءل عن السبب في «هجران» ابن حزم وأبي

---

(١٠٥) انظر: Jacques Moeschler, *Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours*, langues et apprentissage des langues (Paris: Hatier; CREDIF, 1985), p. 59.

حامد لهذه المواضع، هل هو العمل بالناسخ دون المنسوخ أم أمر آخر؟

أعتقد أنه ينبغي التمييزُ بين «هجران» ابن حزم و«هجران» الغزالي، فالأول كان **أكثر حزماً** من الثاني لأنه لم يكتف بالمناداة بتمامية المنطق البرهاني اليوناني وكفايته بل و«**أبطل**» أيضاً «قياس الغائب على الشاهد»(١٠٦)، أما أبو حامد الغزالي فلم يبطل القياس الأصولي بل على العكس من ذلك صَحَّحَهُ ومارسه وإنْ في المجال الشرعي وحده. إن كتاب **المستصفى**، كمصنف في أصول الفقه، لن يتأثر بأي حال من الأحوال لو فَصَلْنا عنه «مقدمته» المنطقية البرهانية. ونعتقد أن لهذا الأمر دلالةً قد تكون هي اضطرابُ الغزالي وتأرْجُحُهُ بين مسالك الفلاسفة ومسالك الفقهاء. وترجمةُ هذا الاضطراب، إن نحنُ أردنا الاحتفاظ بمفهوم «الهجران»، هي أن الغزالي «هجر» «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» و«لم يهجرها» في نفس الوقت:

- **هجرها** بفعل تأثره بفلاسفة الإسلام، فهؤلاء هجروها باعتبار صورها، فهي، من هذه الناحية، لا تفيد إلا الظن، وهذا أمر لم يستطع أبو حامد الغزالي دَفْعَهُ عن نفسه لانبهاره بالصحة الصورية للنظرية القياسية الأرسطية كما اكتشفها

---

(١٠٦) إن ابن حزم في مقدمة تقريبه على أن المنطق كامل وتام، وما ينبغي هو تعلمه فقط. وما يهمنا من ابن حزم، في هذا المقام، هو تميزه عن أبي حامد الغزالي في القول بالتعليل والقياس الشرعيين. إن ابن حزم يمثل النقيض «الحقيقي» لابن تيمية وللاتجاه الحجاجي. ونعتقد أن ابن حزم يقتضي وحده، في هذه المسألة بالذات، بحثاً مستقلاً.

في مصنفات فلاسفة الإسلام (ابن سينا خاصة)[١٠٧].

- **ولم يهجرها** لأنها وحدها المناسبة، دون البرهانية النسقية، للأخذ بمجموع النصوص المنزلة وغير المنسوخة، وخصوصاً الشرعية منها، فبفضل المواضع الجدلية والخطابية أي الآليات الحجاجية، **يَتَحَوَّلُ** هذا المَجْموعُ إلى مَعِينٍ من المُعْطَيات يُسْتَثْمَرُ منها ما يتناسَبُ مع المقام الحجاجي الذي يوجد فيه المُسْتَثْمِرُ[١٠٨].

نخلص إذن إلى أن من **لوازم تصحيح الآليات الحجاجية وتقديمها على الآليات البرهانية**:

١) الإيمان بضرورة الأخذ بأكبر قدر ممكن من المعطيات، على الرغم مما قد يلوح من اختلاف أو تعارض بينها[١٠٩].

٢) الإيمان بضرورة تحويل هذه المعطيات إلى أدلة تُسْتَثْمَرُ من حيث مضامينها ومحتوياتها[١١٠]، وليس من حيث صورها

---

(١٠٧) يقال إن الغزالي دخل في بطن الفلاسفة فلما أراد أن يخرج لم يستطع. نقلاً عن: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **نقض المنطق**، حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صححه محمد حامد الفقي (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٠٨) وهذا ما يفسر في نظرنا **الاستحالة النظرية لبناء العقائد والشرائع في أنساق**، لأن الغاية من العقائد والشرائع ليس التماسك والاتساق، ولكنه توجيه العمل حسب المقتضيات والأحوال.

(١٠٩) يصبح هذا الإيمان، مع المسلم، إيماناً بمجموع الكتاب والسنة أن على مستوى العقيدة أو على مستوى الشريعة فالمسلم ملزم بالرجوع إليهما في علمه وعمله، وإلا لما كان مسلماً.

(١١٠) أي اعتبار القرآن والسُنّة، بالنسبة إلى المسلم، هداية وإرشاداً ومنهاجاً.

وبنياتها، وبالتالي وجب أن يتأسس التدليل بها لا على القواعد التي تراعي الصور الاستدلالية وحدها (القواعد البرهانية)، ولكن على تلك التي تراعي الصور مجتمعة إلى مضامينها (القواعد الحجاجية).

وقد امتاز ابن تيمية عن أبي حامد في تَنَبُّهِهِ لهذين الأمرين وإلْحَاحِهِ عليهما وفي **تقديمه المادة على الصورة** كما رأينا. وإذا أضفنا إلى ميزة ابن تيمية السابقة ما عرفه المنطق اليومَ من تطور، خصوصاً المنطق الذي يهتم بالاستدلالات كما تمارس طبيعياً[١١١]، وما تحقق فيه من توجه حجاجي أعاد رَبْطَ الصِّلة بالجانب المنطقي الأرسطي الذي أُهْمِلَ لأنه لم يكن يُلَبِّي مَطَالِبَ الرياضيين الصوريين، تَبَيَّنَ لنا أن ابن تيمية، في ردوده على البرهانية، يَنْتَسِبُ إلى مرحلةٍ أرقى من المرحلة الاستنباطية، وهي المرحلة الطبيعية التي وصل إليها المنطق، وبذلك يَحِقُّ لنا، باسم تاريخ المنطق وتطوره، الإشادةُ بدراية ابن تيمية **المنطقية وبقيمة ردوده العلمية** على نظريةِ البرهان الأرسطية ومحاولةِ توظيفها في المباحث الإسلامية خاصة والطبيعية عامة.

---

(١١١) انظر على سبيل المثال: M.-J. Borel, J.-B. Grize et D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, sciences pour la communication; 4 (Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983); J.-Blaise Grize, *De la logique à l'argumentation*, préface de Giovanni Busino, travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie; 134 (Genève; Paris: Droz, 1982), et Taha Abderrahman, «Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturells,» (Thése de Doctorat d'Etat Es. Lettres et sciences Humaines Dactylographieés, Sorbonne, Paris IV, 1986-1985).

خاتمـــة

وختاماً سنحاول إجمال بعض الخلاصات التي أفضت إليها الفصول السابقة.

ـ إن رد ابن تيمية على مشروع أبي حامد الغزالي لتوظيف المنطق اليوناني في المباحث الأصولية، دلالة واستدلالاً، تأسس على ما تحقق، في علم أصول الفقه الإسلامي، من ضَبْطٍ وإحكامٍ لمسالك تحديد الدلالة ولسُبُلِ التَّدْليلِ.

ـ إن الضبط الأصولي لمبحثي الدلالة والاستدلال تم في استقلال عن المنطق اليوناني، ودليلنا على ذلك:

بالنسبة إلى مبحث الدلالة

إن السيمياء الأصولية متميزةٌ جوهرياً عن السيمياء اليونانية عامة والأرسطية خاصة، وما قد يَلُوحُ من تشابهات بين جملة من الدعاوى السيميائية الرواقية، وخصوصاً تلك التي تتعلق بمراتب وضوح الأدلة وخفائها، وبين بعض الدعاوى السيميائية الأصولية، لا يَدُلُّ، عندنا، على تأثير رواقي، بحجة الاختلاف الكبير بينهما من حيث مَضْمُونُ هذه المراتب: إن المراتبَ

الرواقيةَ مقولاتٌ عامةٌ تصدق على الدلائل أنطولوجية كانت أم لغوية، أما المراتب الأصولية فهي مقولاتٌ لغويةٌ محض، لا يمكن أن تُعَدَّى إلى الدلائل غير اللغوية.

بالنسبة إلى مبحث الاستدلال

إن تقنين الأصوليين المسلمين للاستدلال الشرعي عامة وللقياس التمثيلي خاصة (قياس الأولى وقياس الأدنى وقياس المساواة) أغنى وأشمَلُ وأدَقُّ من المعالجة الجدلية والخطابية والأرسطية له: أن الأصوليين المسلمين لم يقتصروا على تحديد بنية القياس التمثيلي، وتمييز عناصره، وبيان شروطه، وحصر أنواعه، بل حاولوا أيضاً بيان كيفيةِ التداول به، والكَشْفِ عن شروط قبوله الرَّاجِعَةِ إلى قُدْرةِ صاحبه (القائس والمستدل) على دَفْعِ ما يُمْكِنُ أن يَرِدَ عليه من اعتراضات[1] يُوَجِّهُهَا المُخَاطَبُ بالقياس. إن النظرية الأصولية في الاستدلال، وهي النظرية التي أسست رد ابن تيمية على توظيف النظرية القياسية اليونانية في تقنين الفقه، نظريةٌ لا صورية وحجاجية؛ لأنها تُدْخِلُ في الاعتبار، إلى جانب صورة الخطاب القياسي، مادته[2]

(١) من وجوه الاعتراض وأسئلته مثلاً التَّقسيمُ والممانعةُ وفسادُ الاعتبار والنقض وعدمُ الانعكاس والفرقُ والمناقضةُ وفسادُ الوضع. . . وقد حاول الأصوليون ضبط وجوه الاعتراض ووجوه دفع الاعتراض. حول هذه المفاهيم، انظر مثلاً: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ج ٤، ص ٩٢ ـ ١٦١.

(٢) فقياس الأدنى، مثلاً، يفيد في الإباحة ولا يفيد في التحريم، فإذا كان الكثير من الشيء مباحاً كان القليل منه مباحاً أيضاً، أما إن كان الكثير من الشيء محرماً فلا يمكن أن نستنتج أن القليل منه محرم أيضاً. . . قياس الأدنى صحيح إذن شرط أن تكون المادة إباحة.

ومتلقيه[٣] ومنشأه[٤] ونرى أنه من المهم جِدّاً تَخْصِيصُ بحثٍ مستقل، نحن عاقدون العزم على إنجازه في المستقبل إن شاء الله، لدَرْسِ وَتَقْوِيمِ الإنتاج الأصولي الحجاجي ضمن مبحثين معاصرين يعالجان نفس المسائل التي عالجها الأصوليون المسلمون في إطار اهتمامهم بالتنظير للاستدلال الشرعي، وهما مبحثا المنطق الشرعي والمنطق الحواري المعاصرين.

---

(٣) أن المتلقي يتفاعل مع القياس المقدم له، ويظهر تفاعله بما يوجهه من اعتراضات له.

(٤) أن القائس، ليصح له قياسه، مُلْزَمٌ بدفع اعتراضات المتلقي المعترض وإلا كان مُنْقَطِعاً وبالتالي لم يَكُنْ قياسُه مُلْزماً.



قائمة الرموز المستعملة

قا	قضية شرعية أولى
قث	قضية شرعية ثانية
مب	مبدأ شرعي عام
قل	قاعدة لغوية
قو	قاعدة وظيفية
قن	قاعدة نسقية
سقل	سلمية القواعد اللغوية
سقو	سلمية القواعد الوظيفية
سقن	سلمية القواعد النسقية
سق	سلمية القواعد
ب	متغير قضوي
جـ	متغير قضوي
ك	محمول واحدي
ل	محمول واحدي
س	متغير شخصي

∧	سور كلي
∨	سور جزئي
⊢	النفي
^	الوصل
˅	الفصل الإباحي
˅˅	الفصل التخييري
|	منع الوصل
←	الشرط، اللزوم
←	التشارط، التلازم
⊣	جهة التحصيل
□	جهة الإمكان

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن علي أبي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠. ٢ ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.].

ـــــ . **كتاب الإيمان**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

ـــــ . **كتاب النبوات**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

ـــــ . **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وساعده ابنه محمد. الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]. ٣٧ ج.

ـــــ . **المسودة في أصول الفقه**. تتابع على تصنيفه مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام؛ تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.]

ـــــ . **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ٤ ج في ٢.

ـــــ . **نقض المنطق**. حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صححه محمد حامد الفقي. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الأحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٦. ٨ ج في ٢ مج.

ـــــ . **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. تحقيق إحسان عباس. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.

ـــــ . **ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**. تحرير سعيد الأفغاني. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦٠.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**. مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١. ٣ ج في ٢.

ابن عبد السلام، عز الدين أبو محمد عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]. ٢ ج.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، حققه وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٥. ٢ ج.

أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. بيروت؛ القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢.

أرسطوطاليس. **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**. نقله أبو بشر متى بن يونس القنائي من السرياني إلى العربية؛ حقّقه مع ترجمة

حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية شكري محمد عياد. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

ـــــ . **كتاب العبارة**.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦. ٢ ج.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (إمام الحرمين). **الورقات في الأصول**. شرح أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي. طبع بهامش كتاب «إرشاد الفحول» للشوكاني. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

حاشيتا التفتازاني والجرجاني على ابن الحاجب في الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

حمودة، طاهر سليمان. **دراسة المعنى عند الأصوليين**. الإسكندرية: الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

الخن، مصطفى سعيد. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.

الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**. دمشق: دار الرشيد، ١٩٧٦.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨. ٢ ج.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**. بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٧٣.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠.

شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة. عني بنشره وقدم له ولهلم كوتش وستانلي مارو. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٧١.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٩.

عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إلجام العوام عن علم الكلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.

ـــــ . **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**. تحقيق حمد الكبيسي. بغداد: رئاسة ديوان الاوقاف، ١٩٧١. (إحياء التراث الإسلامي؛ ٢)

ـــــ . **القسطاس المستقيم**. قدّم له وذيّله فيكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

ـــــ . **محك النظر في المنطق**. ضبطه وصححه بدر الدين النعسان. بيروت: دار النهضة الحديثة، ١٩٦٦.

ـــــ . **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة؛ دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧. ٢ ج.

ـــــ . **معيار العلم**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١

ـــــ . **مقاصد الفلاسفة**.

ـــــ . **المنخول من تعليقات الأصول**. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠.

ـــــ . **المنقذ من الضلال**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٧.

الفارابي، أبو نصر محمد محمد بن محمد. **المنطق عند الفارابي**. تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦. ٣ ج.

منطق أرسطو. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.

دوريـة

عبد الرحمن، حسن عبد الحميد. «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (المنهج في النسق الفقهي الإسلامي).» **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت): السنة ٨، العدد ٤٤، ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aristotle. *Analytica Posteriora.*

_____ . *Organon.* Nouv. trad. et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1947.

_____ . *Les Réfutations sophistiques.*

_____ . *La Rhétorique.* Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Les Belles lettres, 1960.

_____ . *Topiques.*

Austin, J. L. *Quand dire, c'est faire.* introd., trad.et commentaire par Gilles Lane. Paris: Ed. du Seuil, 1970.

Blanché, Robert. *La Logique et son histoire: d'Aristote à Russell.* Paris: A. Colin, 1970. (collection U)

_____ . *Le Raisonnement.* Paris: Presses universitaires de France, 1973. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Borel, M.-J., J.-B. Grize et D. Miéville. *Essai de logique naturelle.* Avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel. Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983. (Sciences pour la communication; 4)

Cicéron. *De Inventione.*

_____ . *Divisions de l'art oratoire: Topiques.* Texte établi par Henri Bornecque. Paris: Société d'édition les «Belles-Lettres», 1924.

_____ . *Les Topiques.*

Dopp, Joseph. *Notions de logique formelle.* 3ème éd. Louvain: Publications universitaires de Louvain; Paris: B. Nauwelaerts, 1972.

Eco, Umberto. *La Structure absente: Introduction à la recherche sémiotique.* Trad. de l'italien par Uccio Esposito-Torrigiani. Paris: Mercure de France, 1972.

Etudes de logique juridique: Contributions polonaises à la théorie du droit et de l'interprétation juridique. Bruxelles: E. Bruylant, 1969.

Fuchs, Catherine. *La Paraphrase.* Paris: Presses universitaires de France, 1982. (Linguistique nouvelle)

Gardies, Jean-Louis. *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique.* Préf. de Michel Villey et Georges Kalinowski. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972. (Bibliothèque de philosophie du droit; 14)

Geny, François. *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif.* Paris: A. Chevalier-Marescq, 1899.

Granger, Gilles Gaston. *La Théorie aristotélicienne de la science.* Paris: Aubier Montaigne, 1976. (Collection analyse et raisons; 22)

Grize, J.-Blaise. *De la logique à l'argumentation.* Préface de Giovanni Busino. Genève; Paris: Droz, 1982. (Travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie; 134)

Hilpinen, Risto (ed.). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings.* Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1971.

Jadaane, Fehmi. *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.* Beyrouth: Librairie orientale, 1967.

Jhering, Rudolf Von. *L'Esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement.* Paris: A. Marescq aîné, 1880. 4 vols.

Kalinowski, Georges. *Etudes de logique déontique.* Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972.

_____ . *Introduction à la logique juridique: Eléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique.* Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964. (Bibliothèque de philosophie du droit; 3)

_____ . *La Logique des norms.* Paris: Presses universitaires de France, 1972. (Collection Sup. Le Philosophe; 103)

Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit.* Paris: Dalloz, 1962. (Philosophie du droit; 7)

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *La Connotation.* Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1978.

Kneale, William and Martha Kneale. *The Development of Logic.* Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1964.

Kuhn, Thomas S. *La Structure des révolutions scientifiques.* Trad. par Laure Meyer. Paris: Flammarion, 1983. (Champs; 115)

Moeschler, Jacques. *Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours*. Paris: Hatier; CREDIF, 1985. (Langues et apprentissage des langues)

Ortony, Andrew (ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1979.

Perelman, Ch. *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*. Paris: Dalloz, 1979. (Méthodes du droit)

_____ . *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique*. Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. London: Routledge, 1983.

Le Problème des lacunes en droit. Etudes publiées par Ch. Perelman, travaux du Centre national de recherches de logique. Bruxelles: Ets E. Bruylant, 1968.

Quintilien. *Institution oratoire*.

Searle, John R. *Les Actes de langage: Essai de philosophie du langage*. Traduit par Hélène Pauchard. Paris: Hermann, 1972. (Collection Savoir)

Les Stoïciens. Textes traduits [du grec et du latin] par Emile Bréhier; édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. [Paris]: Gallimard, 1978. (Bibliothèque de la Pléiade; 156)

Toulmin, Stephen. *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: Macmillan, 1976.

_____ . *The Uses of Argument*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1958.

Vonglis, Bernard. *La Lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique*. Paris: Sirey, 1968. (Publications de l'Institut de droit romain de l'Universite de Paris; 24)

Vuillemin, Jules. *La Logique et le monde sensible: Etude sur les théories contemporaines de l'abstraction.* Paris: Flammarion, 1971. (Nouvelle bibliothèque scientifique; 48)

Periodicals

Apostel, Leo. «Persuasive Communication as Metaphorical Discourse under the Guidance of Conversational Maxims.» *Logique et Analyse Louvain*: vol. 22, no. 87, 1979.

Grzegorcyk, Christophe et Tomasz Studnicki. «Les rapports entre la norme et la disposition légale.» *Archives de philosophie du droit*: tome 19, 1974.

Kalinowski, Georges. «Interpretation Juridique et logique des propositions normative.» *Logique et analyse*: vol. 2, no. 67, avril 1959.

Wroblewski, Jerzy. «L'interpretation en droit: Theorie et ideologie.» *Archives de philosophie du droit*: tome 17, 1972.

Ziembiñski, Zygmunt. «Conditions préliminaires de l'application de la logique déontique dans les raisonnements Juridiques.» *Logique et Analyse*: vol. 13, mars-juin 1970.

_____. «Le Langage du droit et le langage juridique: Les Criteres de leur discernement.» *Archives de philosophic du droit*: vol. 19, 1974.

Theses

Abderrahman, Taha. «Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturells.» (Thése de Doctorat d'Etat Es. Lettres et sciences Humaines Dactylographieés, Sorbonne, Paris IV, 1986-1985).

Conferences

Actes du premier Colloque international de linguistique appliquée. Nancy: [Université de Nancy], 1966. (Mémoires; no. 31)

La Logique juridique. Paris: A. Pedone, 1967. (Philosophie comparée du droit et de l'état; v. 2)

Scientific Change; Historical Studies in the Intellectual, Social, and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present. Edited by A. C. Crombie. New York: Basic Books, 1963.

Les Stoïciens et leur logique: Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976. Paris: J. Vrin, 1978. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Le Raisonnement juridique et la logique déontique: Actes du colloque de Bruxelles, 22-23 décembre 1969 [organisé par le Centre national belge de recherches de logique]. Louvain: Editions Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.



هذا الكتاب

يعالج هذا البحث موضوعَ توظيف المنطق اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، في تقنين البحث الفقهي ـ وهو التقنين الذي تواطأ العلماء المسلمون على تسميته بعلم «أصول الفقه» ـ من خلال موقفين متعارضين منه: موقف أبي حامد الغزالي، وموقف تقي الدين أحمد بن تيمية.

ويحْسُنُ، قبل أن نَبْسُطَ القولَ في مسألة التوظيف هذه، وما تُثيرهُ من مسائل وقضايا، أن نبدأ بتحديد مُتَعَلَّقِ بحثنا ومَرْجِعِه، ألا وهو «المنهجية الأصولية» عند المسلمين بِحَصْرِ مجالها وبنيتها بشكلٍ يُيَسِّرُ إدراكَ العلاقات الممكنةِ نظرياً أو المتحققة تاريخياً بينها وبين المنطق عامة والمنطق الأرسطي خاصة، إذ نعتقد أن المقابلةَ بين المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني تَتَطَلَّبُ بدءاً استخراجَ البناء النظري العام للمنهجية الأصولية الإسلامية، الضابطِ لتماسك مباحثها ووحدة مسائلها.



ISBN 978-614-431-040-3

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com